LETTURE DI FILOSOFIA
Collezione diretta da ANTONIO COJAZZI
48

EMANUELE KANT

CRITICA DELLA RAGION PRATICA

CENNI SUL SISTEMA CRITICO, ESPOSIZIONE SOMMARIA, PASSI TRADOTTI E COMMENTI A CURA DEL PROF.

PIETRO EUSEBIETTI

TORINO
SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Regina Margherita, 176
Torino, via Garibaldi, 20 - **Milano**, piazza Duomo, 16 - **Genova**, via Petrarca, 22-24 r.
Parma, via al Duomo, 8 - **Roma**, via Due Macelli, 52-54
Catania, via Vittorio Emanuele, 145-149

ALLA
VENERATA MEMORIA
DEI MIEI GENITORI
MARTA E ANTONIO

INTRODUZIONE DEL TRADUTTORE

Cenni di filosofia kantiana.

A. - Momento critico della filosofia trascendentale.

I. - Nel secolo XVIII dominano due correnti filosofiche: l'*empirismo*, secondo cui l'anima umana originariamente è una *tabula rasa in qua nihil est scriptum*, e quindi tutto il sapere è di natura empirica, cioè *a posteriori*, e il *razionalismo*, secondo cui tutto il sapere si ricava deduttivamente, per mezzo del raziocinio, da alcune conoscenze prime, innate ed assiomatiche.

Il *criticismo kantiano* tenta di conciliare queste due vedute opposte, dimostrando che non solo il *conoscere umano*, ma anche le altre funzioni dello spirito, quali sono il *volere* ed il *sentire*, risultano, in parte, di elementi *a priori*, di natura puramente formale, in quanto hanno carattere di universalità e di necessità, e in parte, di elementi *a posteriori* od empirici, che sono di natura materiale. Quindi anche Emanuele Kant, come Aristotele, distingue la *forma* e la *materia;* senonchè mentre il secondo, realista, le considera quali elementi costitutivi di ogni ente reale (= σύνολον, *coniunctum*), il primo, invece, subbiettivista, le considera come elementi costitutivi della realtà spirituale, cioè del conoscere, del volere e del sentire.

La filosofia kantiana è appunto chiamata critica, non tanto perchè prende in esame e concilia, in certa guisa, le opposte correnti filosofiche, di cui ho detto sopra, quanto piuttosto perchè considera come primo momento essenziale della speculazione filosofica l'analizzare e lo scomporre (κρίνειν) le

forme concrete della vita spirituale nei loro elementi, per distinguerne quelli *formali* e *a priori*, da quelli *materiali* e *a posteriori*.

II. - Infatti la filosofia kantiana distingue, nella speculazione, due momenti: 1° il *momento specificamente critico*, a cui spetta il còmpito di distinguere e di determinare gli elementi *a priori* o *trascendentali* (1); 2° il *momento deduttivo*, il quale elabora e svolge i concetti e principî formali, ricavandone sistemi di proposizioni e di pensieri applicabili alla realtà empirica.

Il primo còmpito della filosofia critica o trascendentale, è stato assolto dal Nostro nelle tre opere fondamentali: *Critica della ragion pura; Critica della ragion pratica; Critica del giudizio.*

La *Critica della ragion pura* si propone il còmpito di esaminare il conoscere umano, allo scopo di distinguerne gli elementi formali (intuizioni *a priori*, concetti dell'intelletto, e idee della ragione), ed anche al fine di dimostrare che la ragione pura, cioè priva del sussidio delle intuizioni empiriche o *a posteriori*, può, tutt'al più, *pensare*, ma non *conoscere* alcunchè, e quindi deve abbandonare ogni pretesa di poter attingere la realtà metempirica o *trascendente*, cioè il *noumeno*.

La *Critica della ragion pratica* venne intitolata appunto così per un intento esplicitamente polemico, come dice il Kant nella prefazione, giacchè, a tutta prima, parrebbe quasi che tale opera, per la sua analogia con la prima, avrebbe dovuto chiamarsi «Critica della ragion pratica pura». Ora, invece, il Kant, in tale opera, oltre che voler distinguere e determinare i principî pratici *a priori*, si propone anche di dimostrare come fosse errata l'opinione di tutti quanti gli altri filosofi, secondo la quale, la ragione non è affatto pratica, ma ha soltanto una funzione teoretica e, tutt'al più, può servire di

(1) La distinzione kantiana risale già ad Aristotele, secondo cui l'esperienza ricerca τὸ ὅτι *il che*, il contenuto materiale, mentre la scienza ha per oggetto τὸ διότι *il perchè*, gli elementi formali ed essenziali della realtà. Anche l'*intelletto agente* importa delle nozioni prime, non ricavate dall'esperienza, che secondo S. Tommaso, sono un residuo della scienza infusa da Dio nel primo uomo, oscuratasi poi in seguito alla prima colpa. L'errore del Kant sta nel considerare tali nozioni come semplici *strumenti soggettivi*.

guida alla volontà, cioè alla specifica attività pratica, considerata di natura appetitiva e non punto razionale. Perciò s'imponeva al Kant il cómpito di esaminare l'attività pratica in tutte le sue manifestazioni, per vedere se mai, sotto qualche aspetto o talvolta, la ragion pura fosse per sè motivo di azione e quindi fosse ragion pratica.

III. - La *Critica del giudizio* si occupa del sentire, cioè della funzione affettiva. Ora il sentire importa un giudizio implicito per cui immediatamente si riconosce se una rappresentazione conviene ad una nostra inclinazione (piacere), o se essa contrasta con le nostre esigenze empiriche o razionali (dolore). I sentimenti sono o empirici, o pratici od estetici. I *sentimenti empirici* (o specificamente *patologici*) sono effetto immediato di rappresentazioni date dall'esperienza, in quanto esse corrispondono o meno ai vari bisogni materiali. I *sentimenti pratici*, che si riducono, in sostanza, al sentimento morale del rispetto, dipendono immediatamente dalla rappresentazione intellettuale o *a priori* della legge morale, e quindi escludono ogni causa di natura empirica.

I *sentimenti estetici*, dei quali tratta propriamente la terza *Critica*, non sono, invero, effetto di alcun elemento rappresentativo, empirico o razionale, ma esprimono il pieno accordo dell'attività empirica e immaginativa e dell'attività razionale, le quali costituiscono l'essenza dell'uomo; pertanto le rappresentazioni che si dicono belle sono tali in quanto semplici rappresentazioni, cioè anche quando non sussista alcuna realtà ad esse corrispondente, e *non sono propriamente causa* della *fruizione estetica*, ma sono soltanto l'occasione che promuove l'armonico funzionamento dell'intelletto e del senso: quindi *i sentimenti estetici sono* A PRIORI (1), in quanto non dipendono affatto dal contenuto delle rappresentazioni empiriche o razionali.

Il *bello in senso stretto* importa la conciliazione del senso

(1) Anche questo subbiettivismo estetico che è quasi l'inversione dell'obbiettivismo platonico che fa consistere il bello nella sintesi obbiettiva dell'intelligibile e del sensibile, per quanto abbia ragione di distinguere la funzione fruitiva del bello da tutte le altre funzioni, ha però il torto di non riconoscere un carattere sicuramente oggettivo del bello, che consiste nel partecipare, in certa guisa, al principio vitale o formale degli enti, principio non attingibile coi sensi esterni.

e dell'intelletto, il quale ultimo compie una *funzione immanente* nel campo dei materiali empirici o fantastici, ordinandoli secondo i concetti *a priori* di cui diremo poi. Invece il *sublime* importa la sintesi del senso e della ragione. Ora, siccome la ragione è la facoltà dell'universale e dell'infinito e quindi trascende tutti i limiti del mondo empirico e del potere creativo dell'immaginazione, così assumono carattere di sublime tutte quelle rappresentazioni che, estensivamente o dinamicamente hanno proporzioni straordinarie (1). Il sentimento del sublime importa un processo interiore, in cui si distinguono questi momenti: 1° rappresentazione straordinaria, o data o immaginata; 2° rappresentazione della legge morale, espressione della ragione, che, quale imperativo categorico, deve assolutamente trionfare di tutti i possibili ostacoli esterni e che, per ciò appunto, ha vero carattere di universalità, ed è provocata, quasi per reazione, dalla rappresentazione empirica precedente; 3° l'esaltazione del soggetto, in quanto si compiace della legge morale, che, in certa guisa, lo mette al disopra di tutte le contingenze empiriche. Il sublime si divide in: *sublime matematico* o statico (es.: il cielo stellato), *sublime dinamico* (es.: il mare in burrasca), e *sublime tragico*, che è il vero sublime ed è proprio dell'eroe che, per far trionfare un ideale, lotta, superandoli, contro tutti i possibili ostacoli esteriori.

I sentimenti del bello e del sublime, sono, come ho detto, giudizi impliciti in cui avvertiamo l'accordo tra il senso da una parte, e l'intelletto o la ragione dall'altra; essi, quindi, sono di natura soggettiva e non ci illuminano affatto circa la realtà delle cose. Della stessa natura sono anche i *giudizi teleologici* (2) circa la finalità delle cose, in quanto l'uomo è portato ad interpretare antropomorficamente la realtà, vedendovi degli scopi analoghi a quelli che si propongono gli esseri

(1) Anche circa il sublime, per quanto il Kant faccia delle analisi obbiettive, psicologicamente profonde e vere, tuttavia erra quanto al principio, cioè all'*infinito* che considera, in sostanza, come un carattere subbiettivo della ragione umana e non già come una visione intellettuale, sia pure solo *in aenigmate*, di Colui nel quale *viviamo, ci moviamo e siamo.*

(2) Eppure se il bisogno di interpretare finalisticamente le cose è profondamente radicato ed istintivo in tutti i viventi che ragionano, deve pure avere un fondo di vero.

umani nell'esplicazione della loro attività pratica. I giudizi estetici ed i giudizi teleologici, sono chiamati dal Kant *giudizi riflettenti* per distinguerli dai *giudizi determinanti*, propri delle scienze, coi quali noi interpretiamo la realtà empirica secondo le categorie *a priori* dell'intelletto.

B. - Momento deduttivo della filosofia trascendentale.

I. - Dopo aver messo in luce e determinato criticamente gli elementi formali e *a priori* della realtà spirituale, la quale è l'unica realtà che possa essere in qualche modo attinta dall'uomo, si passa al momento deduttivo della filosofia, che importa l'elaborazione razionale degli elementi trascendentali, in modo da ottenere dei sistemi di nozioni *a priori*, senza attingere nulla dai dati materiali o solo presupponendo le condizioni generiche dell'esperienza circa la natura e circa l'uomo.

Così, ad esempio, le intuizioni *a priori* dello *spazio*, del *tempo* (il quale implica il concetto di *numero*, cioè di momenti contati successivamente, come già aveva detto Aristotele), e del *movimento*, elaborate razionalmente, dànno luogo alle SCIENZE MATEMATICHE (geometria, algebra, dinamica), le quali, infatti, sono tutte *a priori*, cioè indipendenti dall'esperienza ed hanno *carattere sintetico* in quanto i loro principî ed i loro teoremi si possono applicare ad un numero indefinito di casi. Per esempio, quando io dimostro che la somma degli angoli interni di un triangolo è di due retti, servendomi di una figura tracciata sulla lavagna, io non intendo riferirmi unicamente a questo caso che mi è dato, ma ad un numero indefinito di triangoli che io ho coscienza di poter produrre *a priori* (1), in quanto lo spazio è, in certa guisa, tutto a mia disposizione.

Anche le categorie cioè i concetti *a priori* dell'intelletto possono essere elaborati razionalmente in modo da ottenere tutto un sistema *a priori* di rapporti e di leggi, di carattere puramente formale (= pensieri puri) e costituenti come un canovaccio od un ordito (= *natura formaliter spectata*) applicabile

(1) Naturalmente per noi *realisti* le scienze matematiche hanno carattere di scienze obbiettive, in quanto si occupano del *fondo comune della realtà empirica*.

agli indefiniti dati dell'esperienza così esterna come interna (*natura materialiter spectata*). Ora un tale sistema di rapporti costituisce appunto una *fisica deduttiva* che, come le matematiche, nulla attinge dalla materia empirica.

Nella medesima guisa si possono elaborare deduttivamente le tre supreme idee della ragione (*anima, mondo, Dio*), tentando di sistemare tutto il conoscibile (cioè tutti i possibili dati fenomenici) attorno a quei concetti supremi, come se da essi potessero dedursi razionalmente tutti gli indefiniti modi di essere che si rivelano nel cosmo; in questa deduzione consiste propriamente la metafisica in senso stretto, o meglio una certa *metafisica* DEL COME SE (1), la quale non corrisponde alla realtà, ma può conseguire una certa sistemazione di tutti quanti gli esseri, nell'ipotesi che anima, mondo e Dio siano tre enti dai quali, di fatto, si genera il tutto. Pertanto il Nostro concepisce la metafisica in modo ben diverso da quello secondo cui era intesa dagli antichi e anche da molti moderni, i quali, con essa, intendono la scienza che ricerca la natura della realtà metempirica e trascendente, che, secondo il Kant, è affatto inconoscibile. (V. le note di P. MARTINETTI ai *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, Paravia).

II. - Anche gli elementi *a priori* della *Critica della ragion pratica*, i quali si riducono, in sostanza, alla legge morale, cioè all'*imperativo categorico*, sono suscettibili di svolgimento deduttivo e quindi possono dar luogo a quella che E. Kant chiama *Metafisica dei costumi*. Senonchè questa scienza deduttiva non ha punto bisogno di essere preceduta da una *Critica della ragion pratica*, giacchè l'*a priori* morale, cioè la legge etica è nota, in qualche modo, a tutti quanti gli uomini ed anche a quelli che sono privi affatto di cultura, poichè tutti sono tenuti ad agire moralmente; perciò basta farla precedere da una trattazione, diremo, più popolare, qual è quella che scrisse lo stesso Autore, intitolandola *Il fondamento della metafisica dei costumi*, in cui gradatamente, partendo da nozioni comuni, si cerca di rendere chiara e riflessa l'innata coscienza dell'imperativo morale.

(1) Per noi, invece, si tratta di una *metafisica obbiettiva*, giacchè Dio, mondo e anima sono realtà sostanziali di cui tutti gli altri modi di essere non sono che accidenti.

La metafisica dei costumi è stata divisa in due parti che sono intitolate, l'una, *Dottrina del diritto*, l'altra, *Dottrina della virtù*. Infatti la legge pratica o imperativo categorico può regolare le azioni degli esseri razionali finiti in due modi: o come *principio pratico coattivo* che s'impone dal di fuori alle volontà, in quanto queste, sollecitate dalle molteplici inclinazioni, cioè tendenze materiali, sono renitenti all'osservanza della legge stessa; o come *principio pratico riconosciuto almeno dalla ragione* e quindi obbligante interiormente la volontà. Ora l'imperativo categorico, in quanto s'impone coattivamente, costituisce il fondamento di tutti i diritti; infatti il Nostro concepisce il *diritto* come l'equa ripartizione delle libertà, cioè come la libertà di fare tutto quello che non ostacola l'eguale libertà degli altri membri consociati; quindi tanto il diritto come la morale esigono il rispetto della personalità umana, e se l'organo coattivo, cioè la società politicamente organizzata o meglio gli uomini che ne esercitano i poteri, potessero penetrare tutti i meandri e tutte le penombre delle coscienze, allora l'àmbito del diritto coinciderebbe del tutto coll'àmbito della morale. Ma la limitatezza inevitabile degli uomini che sono al governo, per quanto siano i migliori sotto ogni riguardo, fa sì che l'azione del diritto, cioè delle leggi positive, abbia riguardo soltanto agli atti esteriori che mettono l'agente in rapporto coi suoi simili, senza poter attingerne i moventi interiori cioè le intenzioni. E poichè il diritto, come norma coattiva, presuppone un organo che lo imponga, così non esistono *diritti perentori* per gli uomini che sono fuori di ogni organizzazione politica, per quanto ciascuno di essi sia assoggettato interiormente alle obbligazioni morali. Quindi il diritto è subordinato alla morale, in quanto dell'ininterrotta azione di questa, più o meno sentita e più o meno efficace, nè mai del tutto svisata dalle aberrazioni individuali o collettive più o meno mostruose, è una graduale formazione storica; laddove per gli empiristi, come Tommaso Hobbes, e per i positivisti, come il nostro Aristide Gabelli (vedine l'opera: *L'uomo e le scienze morali*), l'uomo interiore è un lento prodotto delle condizioni dell'ambiente e l'organizzazione politica e coattiva ingenera, a poco a poco, nelle coscienze singole, gli abiti ed i sentimenti morali.

III. - Da quanto è stato detto più sopra risulta che i diritti importano sempre una relazione dell'uomo cogli altri uomini consociati, anche quando essi hanno per oggetto o bruti o esseri inanimati, cioè semplici cose (*diritti reali*). Così, ad esempio, prima che gli uomini costituiscano una società politica, non esiste il *diritto di proprietà*, ma vi è solo il *possesso fisico*, che si trasformerà in diritto soggettivo, quando il possessore entri a far parte di una società politica. Oltre i diritti reali vi sono anche i *diritti personali*, che dipendono da contratti impliciti od espliciti, coi quali i contraenti si obbligano a vicenda e ciascuno di essi concede all'altro un certo potere su di sè. Vi sono anche *diritti misti* che il Kant chiama *personali di natura reale*, quali sarebbero quelli del padre sui propri figli; naturalmente questi diritti sono limitati dal dovere di rispettare, nei nostri simili, la persona e la dignità umana.

Quanto ai *diritti politici* che regolano i rapporti tra gli individui e lo Stato, il Kant integra e perfeziona, in certa guisa, la veduta del Rousseau, in quanto ripone la sovranità nella somma delle volontà singole, ma non già per la comunanza degli interessi, come pensava il ginevrino, ma in quanto tutte le volontà convengono o debbono convenire nella stessa legge pratica. Naturalmente la sovranità di tutti i membri che costituiscono un'organizzazione politica si esprime specialmente per mezzo della funzione legislativa, la quale, pertanto, dovrà essere riservata al popolo o ai suoi rappresentanti.

L'Autore accenna pure al *diritto internazionale*, in quanto ogni Stato si può considerare come una persona giuridica avente dignità propria e quindi degna di rispetto da parte delle altre società organizzate giuridicamente: e infine fa un cenno del *diritto cosmopolitico* come quello che mira all'organizzazione di tutti quanti i popoli e alla formazione di una *società delle Nazioni* in cui siano eliminati tutti i motivi di dissidio e le eventuali guerre.

Si tenga presente che la dottrina del diritto non importa alcuna parte pedagogica che insegni il metodo di sviluppare il *senso giuridico* e il rispetto delle leggi positive, perchè una tale educazione è di natura propriamente morale, in quanto fa appello all'uomo interiore e alle intenzioni e perciò tende

a rendere vane le *norme giuridiche*, di natura coattiva, le quali presuppongono l'uomo come normalmente disposto a violare la legge.

IV. - La seconda parte della metafisica dei costumi, che s'intitola *Dottrina della virtù*, si occupa delle varie manifestazioni della vita morale, le quali dipendono dall'applicazione volontaria e intenzionale, alle singole contingenze della vita, dell'imperativo categorico (1). I *doveri morali* non devono essere confusi coi *doveri giuridici*, in quanto questi importano solo la *limitazione della libertà esteriore* dipendente dalle sanzioni comminate dalle leggi positive e non hanno alcuna presa sulle intenzioni riposte dell'agente, mentre i primi importano l'*autolimitazione della libertà interiore*, e quindi fanno sì che il soggetto si proponga dei fini collimanti del tutto con i doveri morali. Si badi, però, che anche i doveri giuridici si trasformano in doveri morali, ogni volta che l'uomo intenzionalmente uniforma i propri atti alle prescrizioni del diritto positivo.

I doveri sono stati distinti dal Kant: 1° in *doveri stretti* o *di giustizia*, a cui gli uomini non si possono in alcun modo sottrarre, senza che corra grave pericolo la stessa compagine sociale; tali doveri (eccettuati quelli che si sottraggono a ogni possibile sanzione comminata dallo Stato) sono anche doveri giuridici e possono essere imposti coattivamente; 2° in *doveri larghi* o *di virtù*, detti anche *meritori*, i quali dipendono unicamente dall'arbitrio dell'individuo, perchè obbligano solo interiormente e non si possono punto imporre nè colle minacce, nè colla forza. Inoltre i doveri, considerati rispetto al termine od oggetto delle azioni umane, si distinguono ancora in *doveri individuali* o *verso se stessi*, e in *doveri sociali* o *verso gli altri*.

I *doveri stretti verso se stessi* importano la conservazione della propria persona fisica e della propria persona morale, e quindi il divieto del suicidio che il Kant considera come una diserzione morale, ed anche il divieto di ogni atto o passione che ledano in qualche modo la nostra dignità di uomini, come per esempio, la menzogna e l'avarizia. I *doveri larghi verso se*

(1) Dell'obbiettività dell'*imperativo morale* diremo ampiamente in seguito.

stessi importano la cura ed il promovimento delle proprie energie fisiche e morali, e della propria cultura.

I *doveri stretti verso il prossimo* importano il rispetto della persona umana nei nostri simili, sotto l'aspetto fisico e morale, e vieta tutti quegli atti e quelle passioni che, come lo scherno e la maldicenza potessero ledere, in qualche modo, l'onore e la reputazione altrui. I *doveri larghi verso il prossimo* importano che si provveda al benessere materiale e morale dei nostri simili e ci comandano l'*amore pratico*, che si esplica in opere buone, e non già un *amore patologico*, cioè fondato sul sentimento, il quale non è punto in nostro potere e quindi non può essere comandato; pertanto anche il misantropo per sentimento e per inclinazione può agire per amore pratico.

L'energia morale necessaria a vincere gli ostacoli delle passioni e ad operare conformemente alla legge etica, si chiama *virtù*, ed il nostro Autore la intende proprio come una forza eroica che si acquista a grado a grado per mezzo dell'esercizio; quindi, analogamente a quanto già aveva detto Aristotele, la virtù consiste in una abitudine (= *habitus libertatis*), per cui gli uomini diventano sempre più atti ad operare secondo la rappresentazione della legge ed unicamente per rispetto ad essa. Si capisce, quindi, che tale abitudine virtuosa non deve essere confusa con l'automatismo meccanico ed incosciente (= *assuetudo*) che implica la graduale abolizione della coscienza e la necessità fisica di agire poi sempre in un dato modo.

Alla dottrina della virtù segue, quasi come parte integrante, una *metodologia* che tratta la questione pedagogica circa i mezzi e i modi di procedere nella formazione e nello sviluppo degli abiti virtuosi. La cultura morale, secondo il nostro Autore, si distingue in *didattica* e in *ascetica*. La didattica morale ha per còmpito di rendere chiare ed esplicite le nozioni etiche di bene, di male, di dovere e di legge, ricorrendo al metodo catechetico od erotematico di Socrate. Invece l'ascetica ha il còmpito specifico di sviluppare, per mezzo dell'esercizio (= ἄσκησις), gli abiti virtuosi.

V. - Alla *Critica del giudizio* non corrisponde veramente alcuna metafisica cioè nessuna scienza deduttiva che ci faccia conoscere un mondo speciale, perchè i *giudizi riflettenti* (este-

tici e teleologici) esprimono la tendenza alla conciliazione del mondo naturale, dominato dal ferreo meccanismo causale, e del mondo morale, cioè dei fini liberamente posti e perseguiti dalla volontà. Ora il primo di questi mondi ci è fatto conoscere, nel suo contenuto materiale, dalle scienze fondate sull'esperienza, e nei suoi elementi formali, dalla matematica, dalla fisica *a priori* e dalla *metafisica in senso stretto* che tenta la sistemazione di tutto il conoscibile attorno alle supreme *idee della ragione;* il mondo morale, invece, che è al limitare della realtà noumenica da cui riceve, dirò, qualche sprazzo di luce trascendente che permette allo spirito umano di escogitare un *mondo archetipo*, è determinato, oltre che dalla *Critica della ragion pratica*, la cui dialettica conclude nei postulati supremi dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, dalla *metafisica dei costumi*, appunto, che determina le varie forme della moralità, e anche dall'*antropologia* che penetrando, soprattutto per mezzo dell'esperienza interna, tutti i meandri, più o meno riposti, del mondo spirituale, determina gli elementi materiali od empirici dell'attività pratica.

C. - Critica della ragion pura.

I. - Nella conoscenza si distinguono gli *elementi materiali* (1), cioè i dati della esperienza così interna come esterna, che sono tutti di carattere sensibile, e gli *elementi formali* o *a priori*, i quali servono a sistemare e ad ordinare i molteplici fenomeni empirici. Ma siccome il conoscere importa, dirò, un processo centripeto, in quanto s'inizia coi dati dell'esperienza, così la trattazione critica di tutti gli elementi del sapere si divide ordinatamente nelle seguenti parti: 1° *estetica* (da αἰσθάνομαι = avverto coi sensi), che ha per oggetto i materiali del conoscere; 2° *logica*, che ne studia gli elementi formali.

(1) Per noi realisti gli *elementi materiali* corrispondono alla *realtà accidentale*, mutevole, che dipende dalle nostre variabili contingenze empiriche; mentre gli *elementi formali* corrispondono al *fondo sostanziale* e permanente della realtà; giacchè il conoscere è essenzialmente, in tutti i suoi gradi, *eterocoscienza*, chè se fosse *autocoscienza* concluderebbe necessariamente nel *solipsismo*.

La parola « estetica » è qui usata nel sua significato quasi etimologico per designare la scienza dei sensibili; è chiamata più specificamente « estetica trascendentale » come quella che, con metodo critico, distingue la materia del conoscere dalle forme. Invece il Baumgarten, proprio nel medesimo secolo XVIII, aveva designato, con tale parola, la scienza del bello naturale od artistico, il quale, appunto, è sempre di natura sensibile. Il Croce, per contro, adopera la parola « estetica » nei due significati su detti, in quanto le *intuizioni* di cui essa si occupa sono, da un lato, l'essenza del bello, e costituiscono, dall'altro, il momento primo, cioè il contenuto materiale, del conoscere. (Si ricordi che il Kant tratta del bello nella *Critica del giudizio*).

Nemmeno si deve confondere la *logica trascendentale* con la *logica qual è comunemente intesa;* la prima ha per oggetto il pensiero umano già costituito ed organizzato, per esaminarlo con metodo critico, allo scopo di isolarne e di determinarne gli elementi *a priori* o trascendentali; questo còmpito spetta soprattutto all'*analitica* ed il Kant, usando questo termine, concepiva, senza dubbio, l'analisi come la scomposizione della conoscenza formata. Invece la logica quale fu intesa, poniamo, da Aristotele, si occupa dei processi mentali che servono a conseguire ed a costituire il sapere scientifico; perciò l'*analitica* aristotelica si occupa del processo deduttivo, che, *dividendo* estensivamente il pensiero, procede dai generi alle specie subordinate, senza preoccuparsi punto della diversa natura qualitativa e quindi della diversa origine degli elementi che costituiscono il sapere umano.

II. - L'estetica si occupa, adunque, della funzione intuitiva che apprende i materiali del conoscere, ordinandoli, in un primo tempo, nelle *intuizioni a priori* che sono: 1° lo *spazio*, forma propria dell'esperienza esterna, privo di ogni realtà oggettiva, semplice mezzo del soggetto conoscente per coordinare e ridurre a un tutto simultaneo, quasi a una veduta d'insieme (= *sinossi*), la molteplicità dei dati intuitivi che si riferiscono al mondo sensibile; 2° il *tempo*, anch'esso di natura soggettiva, forma propria dell'esperienza interna, mezzo che serve per ordinare in serie i molteplici fenomeni che si rivelano all'introspezione; 3° il *movimento* che risulta dalla sin-

tesi delle predette forme, in quanto implica varietà di luoghi in diversi tempi. E siccome le *intuizioni a posteriori*, cioè i *dati* (1), non si avvertono se non in quanto vengono inquadrate nelle forme dello spazio e del tempo, così la *prima funzione gnoseologica*, che consiste nell'intuire, importa come un primo grado di sintesi; nella stessa guisa, come vedremo, le altre funzioni gnoseologiche, che sono il *giudicare* e il *ragionare* importeranno gradi superiori di sintesi. Dunque, le intuizioni *a priori* hanno puro carattere di soggettività (= *Idealität*); ma nemmeno le intuizioni *a posteriori*, per quanto siano *date*, cioè quasi imposte al soggetto, corrispondono propriamente alla realtà in sè, ma sono soltanto *apparenze*, vale a dire *fenomeni* di una realtà soltanto *pensabile*, e perciò chiamata *noumeno*, ma non conoscibile, perchè di essa ci manca l'intuizione (chè il Kant nega la possibilità dell'*intuizione intellettuale* che ci metta a faccia a faccia colla natura delle cose in se stesse), mentre il conoscere importa la sintesi dei concetti formali (= pensiero puro) e dei dati intuitivi.

III. - La *logica trascendentale* ricerca e determina gli elementi formali del pensiero, cioè quei concetti, o meglio quei *punti di vista*, per sè privi di contenuto e quindi *vuoti*, che ci permettono di riunire e di comprendere in sintesi i dati empirici, per sè *ciechi*, quando non siano compresi secondo concetti, pur essendo già inseriti nella sinossi intuitiva del reale. La logica è distinta dal Kant in analitica e dialettica: la prima si occupa dell'attività giudicante o *intelletto* (= *Verstand*), *che riunisce in sintesi le intuizioni* e determina l'ordine del mondo conoscibile cioè dei fenomeni; la seconda si occupa dell'attività ragionante o *ragione* (= *Vernunft*), *che fa la sintesi delle sintesi*, in quanto, da giudizi già formulati dall'intelletto e costituenti le premesse, ricava le conseguenze, che sono nuovi giudizi, cioè nuove sintesi. Pertanto, secondo il nostro Autore, l'intelletto che esplica una funzione affatto immanente alla realtà empirica è subordinato alla ragione,

(1) Per noi le intuizioni *a posteriori* sono l'avvertimento della realtà trascendente, nostra o soggettiva perchè dipende dai nostri rapporti variabili colle cose, non nel senso che sia apparenza illusoria di una realtà in sè: le intuizioni *a priori*, invece, sono il fondo materiale comune, come le *qualità primarie* del Locke o i sensibili comuni di Aristotele.

che, come attività discorsiva, non solo cerca di unificare tutto il conoscibile, ma talora presume anche, sebbene illegittimamente, di trascenderlo. Invece secondo il realismo ed il dogmatismo, che ammettevano l'*intuizione intellettuale* cioè l'apprendimento immediato delle essenze eterne (negato dal nostro Autore), l'intelletto (= νοῦς), come facoltà intuitiva, era sovraordinato alla ragione (= διάνοια), facoltà puramente inquisitrice e discorsiva, che ha per compito di ricercare e di determinare gli obbietti dell'intuizione intellettuale. Quindi Platone considera il primo (= ὁ νοῦς), come l'organo proprio della filosofia, e l'altra come lo strumento proprio della scienza; quindi ancora S. Tommaso considera gli *angeli come esseri intellettivi* e l'*uomo come essere razionale,* in quanto la ragione è soltanto un intelletto in potenza.

IV. - I *giudizi* sono stati distinti dal Kant in *analitici* e *sintetici;* i primi non giovano punto all'incremento del sapere, perchè il loro predicato è ricavato per analisi dal soggetto; i *giudizi sintetici* A POSTERIORI si limitano a constatare certe relazioni di tempo e di spazio, quali si rivelano immediatamente nella realtà intuita (es.: questa rosa è rossa, oggi piove, ecc.) e quindi non ci fanno apprendere nulla di nuovo; i *giudizi sintetici* A PRIORI, per contro, importano il riconoscimento, tra i termini dati empiricamente, di un rapporto o meglio di rapporti corrispondenti ad esigenze *a priori* e perciò hanno carattere di necessità e valore propriamente scientifico. Così, per esempio, se dopo aver osservato i due fatti dell'aumento della temperatura e della conseguente dilatazione dei corpi, io riconosco che non si tratta di una successione puramente accidentale, ma sì necessaria, in quanto è conforme al concetto *a priori* della causalità, e la esprimo col giudizio ipotetico — *se la temperatura aumenta, i corpi si dilatano,* — allora formulo veramente una legge scientifica.

Il nostro Autore, per determinare i vari concetti *a priori* ha cominciato con l'enumerare i vari giudizi, seguendo in gran parte la tradizione. Ora i giudizi si distinguono: 1° rispetto alla QUANTITÀ (= estensione del soggetto) in: *singolari* (es.: Questo A è B), *particolari* (es.: Alcuni A sono B), e *universali* (es.: Tutti gli A sono B); 2° rispetto alla QUALITÀ

(io direi meglio, rispetto alla *forma* o *copula*), in: *affermativi* (es.: A è B), *negativi* (es.: A non è B), e *indefiniti* (es.: A è non B); 3º rispetto alla RELAZIONE (cioè a seconda che il predicato B inerisce necessariamente ed intrinsecamente ad A, o inerisce solo accidentalmente, per una causa estrinseca, oppure è in conflitto con altri predicati che si condizionano negativamente e si escludono a vicenda, perchè uno solo per volta *può* e *deve* inerire al soggetto A), in: *categorici* (es.: A è B), *ipotetici* (es.: Se M è N, A è B), e *disgiuntivi* (es.: A è B o C o D); 4º rispetto alla MODALITÀ (cioè rispetto all'atteggiamento che assume la mente di fronte ad un giudizio), in *problematici* (es.: A può essere B), *assertori* (es.: A è B) e *apodittici* (es.: A deve essere B). In astratto, adunque, sono possibili 12 specie di giudizi, ma in concreto se ne possono avere propriamente (secondo il calcolo combinatorio: 3^4), 81 specie, perchè in ogni giudizio si applicano veramente quattro concetti, e cioè uno rispetto alla quantità, uno rispetto alla qualità, uno rispetto alla relazione e uno rispetto alla modalità; così, per esempio, il giudizio — Se M è N, alcuni A possono essere B — è, simultaneamente, particolare, affermativo, ipotetico e problematico.

Ora alle 12 specie di giudizi su distinti il nostro Autore fa corrispondere 12 concetti *a priori* e cioè: tre della quantità: *unità, molteplicità* e *totalità;* tre della qualità: *essere, non essere* e *limitazione;* tre della relazione: *inerenza, causalità* e *reciprocità;* tre della modalità: *possibilità, realtà* e *necessità*. Se ben si considera, ogni triade è tale che i primi due concetti sono opposti, sicchè il pensiero dell'uno implica il pensiero dell'altro, mentre il terzo risulta dalla loro sintesi; così, adunque: la totalità importa l'unità del molteplice; la limitazione importa il non essere contermine dell'essere; la reciprocità (vedi sopra, la natura della *relazione*) implica, ad un tempo, inerenza necessaria e, dirò, inerenza accidentale; infine la necessità importa la sintesi delle esigenze logiche (= possibilità) e delle esigenze empiriche (= realtà). E se si pensa inoltre che ogni giudizio esige sempre l'applicazione di quattro concetti, appartenenti, ciascuno, ad una delle quattro triadi, possiamo dire che l'intelletto è la facoltà d'interpretare e spiegare la realtà empirica alla luce perenne ed indefettibile delle dodici categorie. Da quanto è stato detto ri-

sulta che queste forme *a priori* (1), che esprimono vari modi di giudicare e di riunire in sintesi, non devono essere confuse colle categorie aristoteliche, le quali non designano già, diremo, gli atti del soggetto pensante, ma denotano, realisticamente, i caratteri generali dei pensabili, o meglio le classi dei vari modi di essere che si possono predicare della realtà (e infatti: categoria = predicato).

V. - Ma i concetti puri, come del resto già fu riconosciuto dallo Stagirita, non possono venir pensati attualmente se non sono riferiti ad un sostrato empirico o, per lo meno, intuitivo. Perciò il Kant pensa che essi in tanto possono venire rappresentati, in quanto si applicano ad alcuni *schemi* ritagliati, dirò, nello sfondo intuitivo *a priori* del tempo e dello spazio da una facoltà che è come intermedia tra l'intelletto e il senso, cioè dall'*immaginazione trascendentale;* così, per esempio, la mente può concepire l'essere o il non essere, immaginando un tempo pieno di punti o un tempo vuoto, e così via. Naturalmente il nostro Autore, nell'intero *schematismo della ragion pura* intende darci il minimo sostrato intuitivo che la mente richiede affinchè possa pensare e quindi elaborare *a priori* gli elementi formali puri; in realtà, però, quando l'uomo *pensa filosoficamente* cioè considera la realtà *sub specie universalitatis*, si appoggia, di fatto, a qualsivoglia sostrato intuitivo, il quale, in tal caso, è soltanto, dirò, un amminicolo psicologico, ma non costituisce l'oggetto del pensiero, come appare anche dal fatto che l'occhio della mente cioè l'attenzione è concentrata propriamente sui concetti (= le *intenzioni* degli scolastici). L'elaborazione *a priori* delle categorie ha come effetto quasi immediato le *regole dell'intelletto*, che l'Autore distingue in: *assiomi della quantità* (es.: tutto ciò che è, è uno, o mol-

(1) L'acuta analisi introspettiva del Kant, distingue, talora, molto bene le differenze psicologiche tra elementi materiali ed elementi formali, ma ha il torto di considerare questi semplicemente come vari aspetti dell'*unità soggettiva*, che, del resto, è concepita soltanto *come funzionale*. D'altra parte, il Kant, sulle orme dello Hume, concepisce la categoria della causa come valevole solo estensivamente per i fenomeni, mentre essa serve pure a penetrare, in profondità, la natura metempirica delle cose; sicchè più coerentemente gli antichi filosofi, come ancora quelli del sec. XVII, facevano coincidere la causa prima e la sostanza prima.

teplice, o tutto), *anticipazioni della qualità* (es.: se qualche cosa è, importa un certo grado di essere), *analogie della relazione* (es.: tutti i fenomeni sono ordinati secondo i rapporti di sostanza ed accidente, di causa e di effetto, o di reciprocità), e *postulati della modalità* (es.: tutto ciò che si pensa o è solo possibile, o è reale, o è necessario). E talora l'Autore considera l'intelletto come la facoltà che applica queste regole ai dati dell'esperienza.

VI. - L'intelletto o attività giudicante, adunque, ha per còmpito di formulare giudizi sintetici *a priori*, ciascuno dei quali, appunto, importa la sintesi, almeno di due intuizioni. Invece la ragione è un'attività discorsiva, la quale, come già è stato detto, compie la sintesi delle sintesi, in quanto da due o più giudizi, che sono già sintesi, ricava nuovi giudizi. Quindi afferma con ragione il Kant che *l'attività raziocinativa determina mediatamente quegli stessi rapporti che l'intelletto o attività giudicante determina immediatamente.* Pertanto si hanno tante specie di ragionamenti o di sillogismi, quante sono le specie di giudizio considerato dal punto di vista della relazione. Perciò il SILLOGISMO CATEGORICO determina mediatamente un rapporto categorico o d'inerenza (es.: A è B; B è C; dunque: A è C) e si fonda sul seguente principio: *Nota notae est nota rei ipsius; repugnans notae repugnat rei ipsi;* infatti, nel caso detto, C, essendo accidente di un accidente di A, è pure accidente mediato di A; naturalmente se B non fosse accidente di A, non sarebbe neppure tale C = accidente di B. (Faccio notare che d'ora innanzi non ci occuperemo più dei casi negativi, poichè la loro considerazione non è veramente necessaria per comprendere le argomentazioni kantiane). Il *sillogismo ipotetico* determina mediatamente un rapporto causale (es.: Se M è N, A è B; se A è B, R è S; dunque: Se M è N, R è S) e si fonda sul seguente principio: *L'effetto dell'effetto è effetto della causa.* Il *sillogismo disgiuntivo* determina mediatamente come il giudizio disgiuntivo (che dai logici è chiamato anche giudizio divisivo, perchè divide il soggetto [= genere] nelle sue varie specie), il rapporto tra il tutto e le parti (es.: A è B o C; B è R o S; C è T od U; dunque A è R o S o T od U), e si fonda sul seguente principio: *Le parti delle parti sono parti del tutto.* È appena ne-

cessario far notare che queste specie di ragionamento che corrispondono in tutto e per tutto agli intenti del nostro Autore, sono alquanto diverse dalle forme tradizionali. Infatti Aristotele aveva fondato il sillogismo categorico sui rapporti delle estensioni dei concetti e non sul rapporto di comprensione (o d'inerenza) e perciò considerava come *prima premessa* quella contenente il termine più esteso (cioè, nell'esempio riferito di sillogismo categorico, la proposizione: B è C, perchè C è l'estremo maggiore), mentre il Kant considera come *prima premessa* (nell'esempio, la proposizione: A è B), quella contenente il termine, dirò, più sostanziale, in quanto esprime il sostrato (= A = *res*), di cui gli altri due termini non designano che accidenti più o meno immediati. Inoltre il *sillogismo ipotetico* della tradizione non era propriamente un processo deduttivo, ma importava solo l'applicazione di una legge all'esperienza, sia nella forma positiva (= *modus ponendo ponens*, es.: Se M è N, A è B; [constato che] M è N; dunque A è B), in cui data la causa, si afferma l'esistenza dell'effetto senza constatarlo; sia nella forma negativa (= *modus tollendo tollens*, es.: Se M è N, A è B; [constato che] A non è B; dunque M non è N), in cui non constatando l'effetto, si nega l'esistenza della causa. Risulta senz'altro che nemmeno il tradizionale *sillogismo disgiuntivo* importa una vera deduzione, ma importa solo che di tutte le alternative possibili se ne neghino alcune, quando si sono constatate le altre (*modus ponendo tollens*, es.: A è B o C o D; [constato che] A è B o D; dunque, A non è C), oppure si affermi l'esistenza di alcune, quando si è constatato l'assenza delle altre (*modus tollendo ponens*, es.: A è B o C o D; [constato che] A non è nè B nè C; dunque A è D).

VII. - Ora il processo raziocinativo importa una serie o una catena di sillogismi in cui la conclusione dell'uno serve come premessa dell'altro; in sostanza, adunque, ogni ragionamento più o meno complesso si può ridurre ad un *polisillogismo*, in cui i logici distinguono il primo sillogismo cioè il *prosillogismo*, dal secondo sillogismo che si chiama *episillogismo*. Ma già Platone, nella *Repubblica* (libro V) aveva distinto il metodo proprio della scienza, che parte da alcuni principî ipotetici, ricavati dall'esperienza, e ne deduce delle

conseguenze via via più determinate (*ratiocinatio per episyllogismos*), dal metodo, in certa guisa, opposto della filosofia, che prende in esame gli stessi principî delle scienze, e cerca di ricondurli epagogicamente, cioè regressivamente, a principî più alti e possibilmente ai primi veri (*ratiocinatio per prosyllogismos*). Orbene, appunto in quest'ultimo procedimento consiste il *metodo dialettico* di cui si occupa anche Aristotele nella sua *topica* ove tratta dei sillogismi probabili, perchè, infatti, il metodo induttivo, come già aveva compreso Platone, procede per tentativi, cioè per *ipotesi*, che mette alla prova, deducendone (qualora la prova riesca) le verità note. È chiaro che secondo il Kant i procedimenti regressivi o dialettici sono tre: categorico, ipotetico e disgiuntivo.

Il *ragionamento categorico prosillogistico*, risalendo di principio in principio, vuol giungere possibilmente alla determinazione di una sostanza prima che sia veramente il sostrato ultimo e definitivo di tutte le manifestazioni dell'essere, e si fonda su un principio che si potrebbe formulare nel seguente modo: *Ciò che è più sostanziale rispetto ad una data forma di essere, è sostrato anche degli accidenti di questa.* Il *ragionamento ipotetico prosillogistico*, risalendo di causa in causa, tende a conseguire una causa prima, che non sia più, a sua volta, effetto di una causa superiore, e si fonda sul principio affermante che *la causa di una causa è anche causa mediata degli effetti di questa.* Infine il *ragionamento disgiuntivo prosillogistico*, risalendo dagli esseri particolari determinati a forme di essere via via più estese e più comprensive, tende a scoprire e a determinare un primo ente (= *Ens realissimum*) che sia veramente la sintesi di tutte le manifestazioni della realtà e importi quindi la *coincidentia oppositorum;* questo ragionamento si fonda sul principio affermante che *un* TUTTO *il quale risulti di molti* TUTTI, *comprende anche le parti di questi.* I filosofi dogmatici in genere, per esempio Aristotele, nell'appendice al primo libro della Metafisica, esprimono la convinzione che questi vari processi regressivi della mente non siano indefiniti, ma abbiano un limite, cosicchè è possibile al pensiero umano di determinare veramente la prima Sostanza, la prima Causa, cioè il motore immobile, ed il primo Ente. Invece Emanuele Kant pensa che tali serie regressive non siano esauribili e che perciò la mente umana è indotta

ad ammettere tre *idee* A PRIORI *della ragione* (1): l'idea di ANIMA, concepita come *sostanza prima*, cioè come sostrato di tutto il mondo fenomenico, conformemente all'opinione già espressa dal Berkeley; l'idea di MONDO (= Welt), concepito come la *causa prima* di tutti i fenomeni empirici; e l'idea di DIO in cui si pensa attuato tutto quello che si squaderna nell'universo.

VIII. - Ma anima, mondo e Dio, per quanto siano concepiti come gli ultimi termini *a parte priori* delle serie fenomeniche, non sono però fenomeni, oggetto di intuizione, ai quali si possano applicare le categorie dell'intelletto, in modo da formulare giudizi legittimi a loro riguardo. Essi sono semplici *idee* A PRIORI, cioè forme della mente comuni a tutti i pensanti, alle quali la ragione teoretica o speculativa non può legittimamente far corrispondere alcuna realtà in se stessa. Tali idee hanno soltanto una funzione regolativa, in quanto se ne fa un uso immanente, cioè in relazione con la molteplicità fenomenica allo scopo di ordinare e unificare l'esperienza così interna come esterna. Nulla si può affermare dell'anima come cosa in sè, nè se esista, nè se sia una, nè se sia immortale, perchè noi conosciamo soltanto l'esperienza interiore, di natura fenomenica (2), ed è un procedimento illegittimo [= PARALOGISMO] voler inferire dai caratteri della realtà empirica i pretesi caratteri d'una realtà affatto metempirica e quindi del tutto trascendente ed inconoscibile. Nemmeno circa il mondo, come realtà in sè, possiamo affermare alcuna cosa certa; anzi, intorno a tale idea si possono formulare coppie di giudizi opposti e contrari (= ANTINOMIE COSMOLOGICHE), sia riguardo alla quantità (e infatti alcuni dicono: *Il mondo è infinito*, come, per esempio, il Bruno; altri, invece: *Il mondo è finito*, come, per esempio, Aristotele), sia riguardo alla qualità (per es. il Leibniz asserisce che: *La materia è divisibile all'infinito*, mentre gli atomisti dicono che: *La materia è scom-*

(1) L'artificiosità di queste argomentazioni kantiane appare senz'altro dal fatto che, per esempio, il concetto di sostanza non è riferito solo alla natura intrinseca dell'anima, ma anche al sostrato delle cose materiali del mondo, mentre, per converso, il concetto di causa è riferito anche all'anima.

(2) L'anima, come opina giustamente il Galluppi, è compercepita coi fatti interni.

ponibile in atomi, a loro volta non più divisibili), sia riguardo alla relazione (infatti, secondo Aristotele: *Il mondo ha una causa prima*, mentre, secondo altri: *Il mondo non ha una causa prima* (1), perchè la serie delle cause *a parte ante* è infinita), sia riguardo alla modalità (e infatti, secondo alcuni: *Il mondo è necessario*, e secondo altri: *Il mondo è contingente*). Quanto poi alla divinità, noi possiamo soltanto formarci degli IDEALI soggettivi, ma non siamo punto autorizzati ad ammetterne l'esistenza nè a determinarne gli attributi. Quindi, secondo il nostro Autore, non hanno alcuna validità le cosiddette *prove dell'esistenza di Dio:* nè la prova ontologica che ricava l'idea dell'esistenza di Dio dal concetto della divinità, perchè, come già l'Aquinate aveva asserito, *a posse ad esse non datur illatio;* nè le prove *a posteriori* che partono, sia dalla considerazione delle cose create, come effetti, per risalire regressivamente a una *Causa prima, Motore immobile* (*prova a contingentia mundi* o *cosmologica*), sia dalla considerazione del preteso ordine cosmico per inferire l'esistenza di un *Ordinatore supremo* (*prova fisico-teologica*), perchè, come già si è detto a proposito dell'anima, non è legittimo il passaggio dal mondo fenomenico al mondo noumenico (2).

Non si deve, però, credere che l'impossibilità di asserire, dal punto di vista teoretico, l'esistenza di Dio, del mondo e dell'anima, sia un motivo fondato di scetticismo, giacchè se si ammette il mondo noumenico, potrebbero benissimo sussistere realtà corrispondenti alle dette tre idee, ma in un modo che non può essere affatto conosciuto dalla mente umana, il cui oggetto legittimo è costituito semplicemente dai fenomeni. Anzi, ammessa l'esistenza del noumeno, è possibile anche risolvere la questione delle antinomie, in quanto di ciascuna coppia antinomica, un'affermazione si riferisce, poniamo, al mondo fenomenico (per es. che: Nella serie regressiva delle cause, non si può attingere una causa prima), mentre l'altra affermazione vale per il mondo noumenico (per

(1) Dato il concetto estensivo della causa, naturalmente essa non può mai trascendere i fatti; ma se essa si concepisce come un rapporto che unisce in profondità i vari gradi di essere, allora conviene pure giungere, regressivamente, a una causa prima, a un motore immobile.

(2) Naturalmente se la realtà non è un caleidoscopio di illusioni, *invisibilia... per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur* (*Rom.*, I, 20).

esempio che: Esistono cause prime, in quanto esistono volontà noumenicamente libere e quindi non determinate da cause precedenti). Questa soluzione delle antinomie risulterà meglio dalla *Critica della ragion pratica.* Ma già nella *Metodologia* che l'Autore considera parte integrante (= II parte) dell'opera che ho cercato di riassumere, si tratta la questione pedagogica circa i processi ed i modi che servono ad informare la mente al sano spirito critico, in guisa che si abbiano ad evitare le affermazioni e le negazioni precipitose ed arrischiate e si mantenga quel giusto equilibrio mentale, per cui le presunzioni illegittime della ragion teoretica non abbiano a turbare le esigenze della ragion pratica nella determinazione dei suoi postulati.

— La preoccupazione dell'A è evitare lo scetticismo (p. 21)

CRITICA
DELLA RAGION PRATICA

CONSIDERAZIONI GENERALI

CENNI SULLA PREFAZIONE E INTRODUZIONE TRADOTTA

[La *Critica della ragion pratica* prende in esame l'attività volontaria per distinguerne i motivi *a priori* dai motivi empirici. Essa si divide in due parti che sono l'*analitica* e la *dialettica;* manca o per lo meno non si presuppone un'estetica trascendentale pratica, perchè l'imperativo categorico cioè la legge morale è indipendente affatto dai dati empirici, in quanto determina soltanto le intenzioni della volontà e la induce al compimento di atti esterni e quindi alla produzione di una realtà che non sussisteva prima dell'atto pratico e che pertanto non poteva punto essere presupposta da questo. Invece i concetti *a priori* dell'intelletto presuppongono anzitutto una realtà data empiricamente, dalla quale, in certa guisa, dipende il fatto che si applichino alcune categorie invece che altre; quindi l'ordine della trattazione nella *Critica della ragion pura* (esclusa la dialettica) era stato il seguente (vedi *Cenni*, C, 1-V): 1° estetica; 2° analitica dei concetti o categorie; 3° analitica dei principî o meglio delle regole dell'intelletto. Per contro, la *Critica della ragion pratica*, poichè l'agire importa un processo centrifugo, segue quest'ordine inverso: 1° analitica dei principî pratici; 2° analitica dei concetti di azione buona e azione cattiva; 3° analitica dei moventi della ragion pratica pura, per mezzo dei quali la ragione dà luogo immediatamente alle varie azioni umane quali si esplicano nel mondo empirico; evidentemente quest'ultima parte si potrebbe far corrispondere all'estetica della prima critica].

La Prefazione. — La prefazione non è facilmente comprensibile dai principianti, perchè presuppone già i risultati della *Critica*

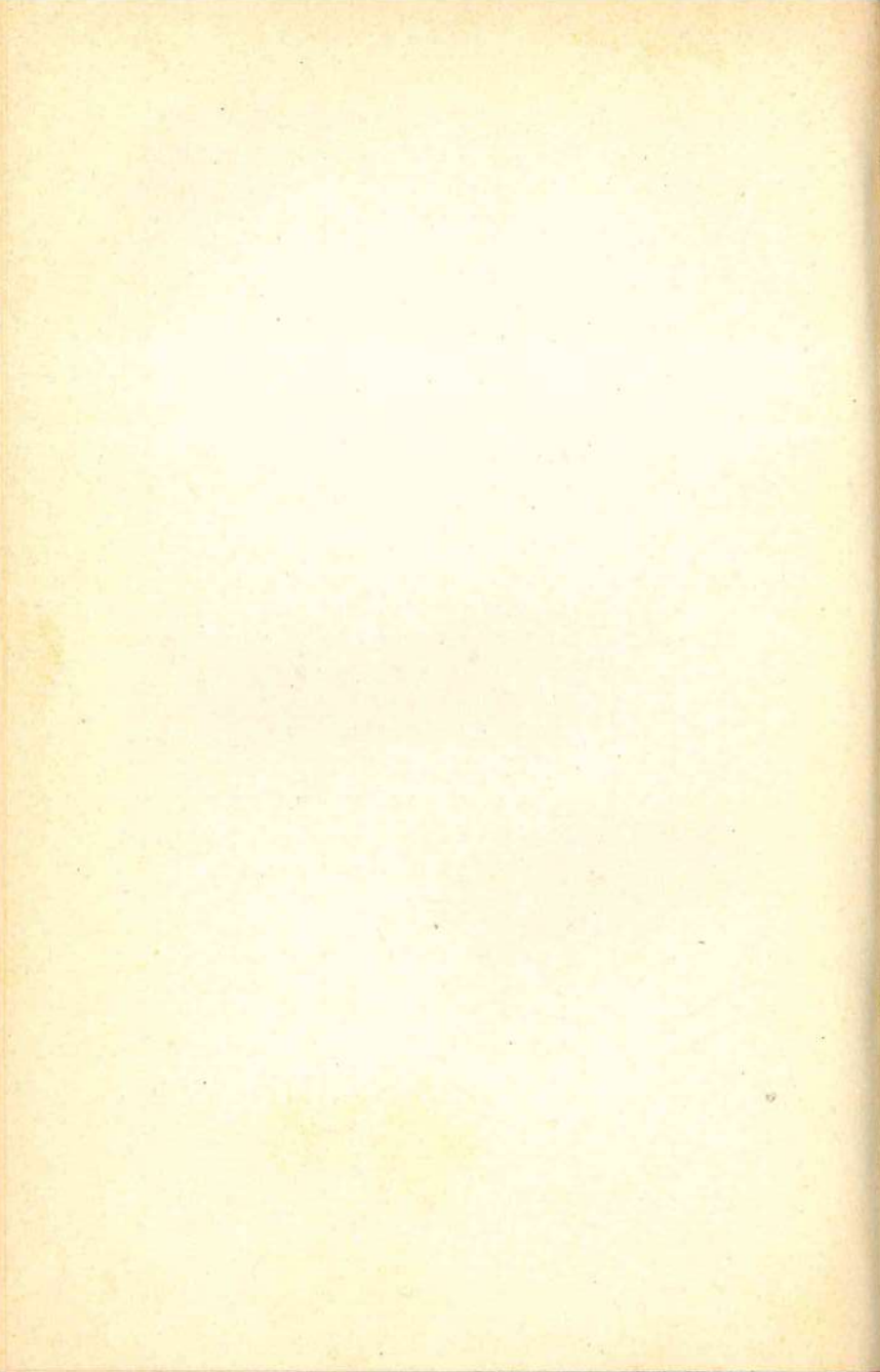
della ragion pratica; perciò ne faremo solo un breve cenno. Comincia col giustificare il titolo dell'opera (vedi *Cenni*, A, II). Continua poi dicendo che, quando si sia dimostrato che la ragion pura è pratica per sè, in quanto opera secondo una legge propria (la quale, come quella che informa gli atti umani, è di natura trascendentale e quindi conoscibile, chè se fosse di natura trascendente, il mondo morale sarebbe sottratto ad ogni speculazione), allora, sia pure con una specie di paralogismo, si può inferire la *libertà*, cioè la causalità incondizionata, risolvendo così la terza antinomia cosmologica (vedi *Cenni*, C, VIII). Ma se la libertà costituisce la *ratio essendi* della legge, per conseguire l'oggetto necessario della volontà morale, cioè il *sommo bene*, si impongono ancora, come esigenze pratiche, i postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima. Così seguendo, dirò, i suggerimenti della ragion pratica, si viene svolgendo, via via tutto un sistema di principî che attingono anche la realtà noumenica, anzi, come vedremo nella dialettica, tutta una teologia morale. Ora la soluzione di certe questioni non era affatto in potere della ragione teoretica che era soltanto suscettibile di un uso immanente alla realtà fenomenica, per quanto, dovesse, per prudenza, ammettere almeno la possibilità di enti e di modi di essere metafenomenici; cosicchè tali questioni sono risolte seguendo i dettami delle esigenze morali, ma, in certa guisa, col consenso della ragione conoscitiva, che, per motivi sia pure non teoretici, vede confermate quelle che erano semplici possibilità, senza poterne acquistare veramente la conoscenza, non potendone avere l'intuizione.

L'Autore, poi, si augura di avere pienamente risposto, colla presente *Critica*, ad alcune obbiezioni che erano state fatte alle sue *teorie morali* che già aveva esposto nel *Fondamento della Metafisica dei costumi* (vedi *Cenni*, B, II): per esempio, l'obbiezione circa la questione della *libertà trascendentale*, che tratta ampiamente nelle ultime pagine dell'Analitica, sulle quali richiama l'attenzione dei lettori; e l'obbiezione circa il *paradosso del metodo di una Critica della ragion pratica* (di cui si rende piena ragione nel II capitolo dell'Analitica), per cui i concetti di azione buona e di azione cattiva si devono determinare non prima della legge morale, ma dopo di essa. Gli altri argomenti trattati nella *Prefazione* non hanno una relazione molto stretta collo svolgimento dell'opera.

PASSO I. - INTRODUZIONE. — **L'idea di una critica della ragion pratica.** L'uso teoretico della ragione occupavasi solo degli oggetti della facoltà conoscitiva, e una critica di questa circa tale uso, riguardava propriamente la facoltà [= ragione] teoretica pura, perchè questa suscitava il sospetto, confermatosi anche in seguito [nel considerare le costruzioni delle varie filosofie dogmatiche], che si perdesse facilmente oltre i propri limiti, dietro ad obbietti inattingibili, od a concetti affatto contradittori [come quelli delle antinomie]. Coll'uso pratico della ragione, la cosa procede altrimenti. In questo la ragione ha da fare coi moventi della volontà, che è la facoltà o di produrre oggetti corrispondenti alle proprie rappresentazioni, o almeno di determinare se stessa, cioè la propria causalità all'attuazione di essi, sia o non sia sufficiente [a ciò] il potere fisico. Poichè in questo caso la ragione è sempre in grado di determinare almeno la volontà, e in quanto tale ha sempre una realtà oggettiva [= onnisoggettiva], in quanto si tratta soltanto della volontà. Ecco adunque la prima domanda: se la ragion pura, per sè sola, basti alla determinazione del volere o se essa ne possa essere il movente solo se sia empiricamente condizionata. Ora qui ci si presenta, a traverso la critica della ragion pura [pratica] giustificato, per quanto impossibile a spiegarsi coll'esperienza, un nuovo concetto della causalità, cioè della *libertà*, e se noi ora troviamo prove sufficienti per dimostrare

che di fatto tale caratteristica conviene alla volontà dell'uomo (come anche alla volontà di ogni essere razionale), così non solo si fa vedere che la ragion pura può essere pratica, ma che essa sola e non quella limitata empiricamente è incondizionatamente pratica. Per conseguenza noi non avremo ad occuparci della ragion pratica pura, ma della ragion pratica in genere. Chè la ragione pura [pratica], anzitutto se si riesce a dimostrare che esista, non ha alcun bisogno di critica. Essa è tale che contiene anche il criterio per la critica di tutto il proprio uso. La critica della ragion pratica in genere ha pertanto il còmpito di distogliere la ragione condizionata empiricamente, dalla pretesa di voler sola ed esclusivamente fornire il movente della volontà. L'uso della ragion pura, se si stabilisce che abbia luogo, è solo immanente; quello della ragione condizionata empiricamente, se ha pretese dispotiche, è per contro trascendente [o almeno si illude di essere tale] e si estrinseca in aspirazioni ed in còmpiti, che sono affatto oltre il proprio àmbito; e ciò costituisce precisamente un rapporto opposto a quello che si poteva esprimere circa la ragion pura nell'uso speculativo [che, cioè, come ragion pura, nulla potesse conoscere].

Ad ogni modo, poichè è ancor sempre la ragion pura, la cui conoscenza qui [in questa nuova Critica] costituisce il fondamento dell'uso pratico, così appunto la divisione di una Critica della ragion pratica, secondo il disegno generale, dovrebbe seguire l'ordine di quella speculativa. Pertanto noi dobbiamo pure avere una *dottrina degli elementi* e una *metodologia*, e in quella, intesa come prima parte, un'*analitica*, come regola della verità [cioè del mondo conoscibile o delle azioni morali che si possono compiere o si compiono di fatto], e una *dialettica* come esposizione e spiegazione delle aspirazioni trascendenti [rivelantisi] nei giudizi pratici. [*Das Schein*, vale apparenza, anzi apparenza illusoria nella dialettica della ragion pura, ma qui mi è parso

meglio tradurre: aspirazioni trascendenti]. Ma l'ordine nella suddivisione dell'analitica, qui sarà l'opposto di quello della critica della ragione pura teoretica [vedi *Considerazioni generali*]. Poichè nella presente, incominciando dai *principî* [corrispondenti alle *regole dell'intelletto*], verremo ai *concetti* e da questi, ove sia possibile, ai *sensi* [cioè agli atti che si esplicano nel mondo empirico]; laddove riguardo alla ragione speculativa dovemmo incominciare dai sensi e finire coi principî. Or la ragione di ciò consiste in questo: che noi ora abbiamo da fare con un volere e dobbiamo considerare la ragione non in rapporto cogli oggetti, ma con questo volere, e colla sua causalità, e perciò dobbiamo cominciare coi principî della causalità, non condizionata empiricamente, e dopo si può tentare la determinazione dei nostri concetti del motivo determinante di una tale volontà, della sua applicazione agli oggetti, e finalmente, al soggetto e alla sua sensibilità. La legge della causalità [dipendente] dalla libertà, cioè un certo principio pratico puro costituisce qui inevitabilmente il punto di partenza e determina gli oggetti, ai quali unicamente si può applicare.

PARTE I

DOTTRINA DEGLI ELEMENTI DELLA RAGION PURA PRATICA

LIBRO I

ANALITICA DELLA RAGION PURA PRATICA

CAPITOLO I

Dei principî della ragion pura pratica.

PASSO II. - § I. DEFINIZIONE. — *Principî pratici* sono proposizioni che contengono una generale determinazione del volere, la quale ha sotto di sè molte regole pratiche. Essi sono soggettivi, cioè *massime*, se la condizione è riguardata dal soggetto come valida solo per la sua volontà; ma [sono] oggettivi [= onni-soggettivi], cioè *leggi* pratiche, se quella è riconosciuta valida oggettivamente, cioè per la volontà di ciascun essere razionale.

SCOLIO. — Ammesso che la ragion pura possa contenere in sè un motivo pratico, cioè sufficiente alla determinazione del volere, allora vi ha legge pratica; se no, tutti i principî pratici saranno semplici massime (1). In una volontà affetta patologicamente [= sensibilmente] di un

(1) In questo *scolio* si vuol dimostrare che un *principio pratico* ha valore di legge se non dipende da condizioni empiriche e soggettive variabili, ma inerisce immediatamente (si ricordi il concetto di *inerenza*) alla volontà, come volontà, intesa quale attività razionale, cioè quale *pura forma soggettiva,* laddove l'*imperativo etico* acquista valore e universalità, secondo noi, in quanto esprime l'esigenza di un Principio essenzialmente oggettivo...

essere razionale può aver luogo un contrasto delle massime con le leggi pratiche riconosciute dal [soggetto] stesso. Per esempio, ciascuno può adottare la massima di non sopportare invendicata alcuna offesa, pur vedendo, nel medesimo tempo, che essa non è punto una legge pratica, ma solo una sua massima, mentre al contrario, come regola per la volontà di ciascun essere razionale, in una sola e medesima massima, non potrebbe andar d'accordo con se stessa. [Infatti: potrei io volere che la stessa massima, valida per me, fosse anche valida per chi fosse stato offeso da me?]. Nella conoscenza della natura i principî di ciò che avviene (per esempio, il principio dell'uguaglianza dell'azione e della reazione nella comunicazione del moto) sono senz'altro leggi della natura [= *leggi di fatto*], perchè in tal caso l'uso della ragione è teoretico e determinato dalla natura specifica dell'oggetto [infatti il conoscere implica un processo, in certa guisa, centripeto]. Nella conoscenza pratica, cioè quella che ha da fare solo coi motivi determinanti del volere, i principî che uno si propone [cioè quelle che si possono chiamare *leggi di diritto*], non sono ancora, perciò, leggi a cui inevitabilmente si debba sottostare [cioè: *leggi di fatto*], perchè la ragione, nella pratica, ha da fare col soggetto, cioè colla facoltà di desiderare, secondo la cui specifica natura la regola si può attuare in varie guise.

La regola pratica è in ogni caso un prodotto della ragione, poichè prescrive un'azione quale mezzo per [conseguire] un effetto [proposto] come fine. Questa regola, però, per un essere in cui la ragione non sia punto l'unico movente del volere, è un *imperativo*, cioè una regola che si designa per mezzo di un *dovere*, esprimente la necessità oggettiva dell'azione, e significa che, se la ragione determinasse interamente il volere, l'azione accadrebbe inevitabilmente secondo la regola. Gli imperativi, adunque, hanno valore oggettivo e sono distinti affatto dalle massime, [intese] come principî soggettivi.

Quelli, però, o determinano le condizioni della causalità di un essere razionale, come causa efficiente, solo in vista dell'effetto e della conseguibilità di questo, oppure determinano solo la volontà, possa o non possa questa conseguire l'effetto. Nel primo caso si hanno gli imperativi ipotetici e contengono soltanto precetti dell'abilità [= *imperativi tecnici*, quali sono le leggi scientifiche applicate nella pratica]; nel secondo caso, per contro, si hanno imperativi categorici, i quali soltanto sono *leggi pratiche*. Le massime, adunque, sono bensì principî, ma non imperativi. Gli imperativi stessi, poi, se sono *imperativi ipotetici*, cioè se sono condizionati e non determinano il volere semplicemente come volere, ma solo in vista di un effetto desiderato, sono bensì *precetti pratici*, ma non punto leggi. [Sembra che l'Autore introduca qui una terza specie di principî, non considerata nella definizione precedente. In realtà gli imperativi ipotetici sono *leggi pratiche* astratte, nel senso che acquistano valore di precetti necessari, nell'ipotesi in cui la volontà umana, illuminata dalla ragion teoretica, intendesse conseguire certi scopi materiali; ma se questi scopi alcuni se li propongono solo per soddisfare un proprio bisogno, cioè il proprio egoismo, allora l'imperativo imposto loro dall'egoismo stesso, corrisponde propriamente ad una massima]. Le leggi devono determinare sufficientemente la volontà come volontà [cioè produrre semplicemente un'*intenzione decisa*] prima ancora che io mi chieda se ho il potere richiesto per [conseguire] l'effetto desiderato, o che cosa io debba fare per produrlo, e perciò devono essere categoriche, e se no, non sono leggi; poichè ad esse manca la necessità (1), che, se vuol essere pratica, deve essere indipendente da condizioni patologiche, cioè inerenti ac-

(1) Ma tale necessità dipende appunto da ciò che il Principio essenzialmente oggettivo che impone la legge esprime la propria esigenza assoluta sempre, in ogni contingenza e non viene mai meno la sua voce, per poco che la nostra coscienza sia vigile.

cidentalmente alla volontà. Dite, poniamo, ad alcuno che egli deve lavorare e risparmiare in gioventù, per non far miseria nella vecchiaia; questa è certamente una norma della volontà giusta e nello stesso tempo importante. Ma si vede facilmente che la volontà qui è rivolta a *qualche altra cosa*, che si suppone da essa desiderata, e tale desiderio si deve lasciare all'[*arbitrio dell'*]agente stesso, se mai egli preveda ancora qualche altro mezzo di sussistenza, oltre il patrimonio da lui accumulato, o se non speri punto di diventar vecchio, o se pensi, in caso di bisogno, di potersela cavare in qualsivoglia modo. La ragione, dalla quale soltanto deve scaturire ogni regola che debba contenere la necessità, pone la necessità anche nella detta norma dettata da essa (poichè senza di ciò, non vi sarebbero imperativi), ma questa necessità è soltanto condizionata soggettivamente e non si può presupporre nel medesimo grado in tutti i soggetti. Ma si richiede che nel dettar leggi, la ragione non debba presupporre che se stessa, poichè la regola solo allora è valida oggettivamente e universalmente, quando essa vale senza condizioni accidentali e soggettive, che distinguano un essere razionale da un altro. Ora se dite ad alcuno, che egli non deve mai fare promesse menzognere, si dà una regola che riguarda solo la sua volontà; le intenzioni che l'uomo può avere possono o non possono per mezzo di essa essere conseguite; [ma] il semplice volere è ciò che per mezzo di essa, affatto *a priori* dev'essere determinato. Ora se si trova che tale regola è praticamente giusta, essa è una legge, perchè è un imperativo categorico. Così le leggi pratiche si riferiscono unicamente al volere, fatta astrazione di ciò che si può conseguire per mezzo della sua causalità e [anzi] si può, [colla mente], eliminare questa (come appartenente al mondo dei sensi) per avere le leggi pure.

* * *

§ II. — Da quanto è stato detto, risulta che ogni principio pratico materiale, cioè che presupponga, come movente del volere, un oggetto della facoltà di desiderare, è empirico e non ha valore di legge (*Teorema I*). Infatti i piaceri e i dolori che si pregustano e determinano i nostri atti riguardo agli oggetti, sono frutto di esperienze passate (poichè: *ignoti nulla cupido*), chè di nessuna rappresentazione si può conoscere *a priori* la sua relazione colla nostra sensibilità. E siccome tale relazione varia da soggetto a soggetto, così ogni principio pratico materiale, mancando della necessità oggettiva, non può avere valore di legge.

§ III. — Ora (*Teorema II*) tutti i principî materiali, in quanto la loro materia è il movente, appartengono tutti ai principio dell'amor proprio, cioè della felicità. Infatti tali principî esprimono tutti la tendenza al conseguimento di oggetti atti a soddisfare i bisogni umani e la felicità si concepisce appunto come la soddisfazione integrale di tutte le umane inclinazioni.

Perciò (*Corollario*) tutte le regole materiali dipendono dalla *facoltà di desiderare inferiore;* nè vi sarebbe una *facoltà di desiderare superiore*, se la volontà non fosse sufficientemente determinata da *principî pratici puramente formali.*

Quindi (*Scolio I*) hanno torto coloro che distinguono la facoltà di desiderare in superiore e inferiore, tenendo conto unicamente degli oggetti che si vogliono conseguire, giacchè anche quando si tratta di un oggetto nobile, poniamo un con cetto dell'intelletto, o sia pure un'idea della ragione, in tanto diventa movente della volontà, in quanto ci promette una soddisfazione, influendo sulla sensibilità interna (1). Chè i piaceri, qualunque ne sia l'origine, sono tutti della medesima specie, come l'oro è sempre tale, indipendentemente dalla sua

(1) Che l'esigenza morale sia diversa dalla forza più o meno impellente delle inclinazioni, d'accordo; ma che essa sia un'*esigenza senza oggetto*, no; il suo termine sarà di natura puramente *formale* o razionale come per esempio l'*ordine* che si deve attuare nell'indefinita varietà delle creature, di modo che ciascuna esplichi la propria natura nel grado, nei limiti e nei modi che le competono nell'ordine gerarchico delle creature.

origine, sia esso ricavato dalla ganga o dalla sabbia. Quindi soltanto se la ragion pura è immediatamente pratica, cioè muove la volontà senza alcun intermediario di natura affettiva o patologica, in quanto tende non al conseguimento di un obbietto, ma all'attuazione di una legge *a priori*, esiste una facoltà di desiderare superiore.

È un fatto (*Scolio II*) che il desiderio della felicità, quindi il problema e la ricerca di questa, sono comuni a tutti gli esseri razionali finiti. Ma non si può considerare un tale movente come una legge, perchè non importa l'universalità pratica, per cui uno stesso motivo deve valere sempre per tutti gli esseri razionali. Il concetto di felicità è astratto e generale e importa una varietà indefinita di massime, giacchè gli oggetti che si vogliono conseguire per essere felici, variano da individuo a individuo; per es.: il povero ripone la felicità nella ricchezza, il malato nella salute, e l'ambizioso negli onori. Si aggiunga che tale tendenza importa una necessità naturale, mirante al conseguimento di oggetti materiali e non la necessità pratica che obbliga tutte le volontà ad attuare, nei propri atti, la forma della legge. E se anche tutti gli esseri razionali tendessero al medesimo obbietto, come mezzo per essere felici, tale uniformità sarebbe puramente accidentale nè tale impulso, pur essendo comune, costituirebbe veramente un imperativo. [O meglio, tali bisogni materiali possono dar luogo soltanto ad imperativi ipotetici, che, nel *Fondamento alla metafisica dei costumi*, l'Autore ha distinto nettamente in: *imperativi tecnici*, se mirano al conseguimento di determinati scopi materiali, come la guarigione di una malattia, la costruzione di una casa, la divisione di un segmento in *n* parti eguali, e così via; e *imperativi prammatici* o meglio *consigli della prudenza*, se mirano al conseguimento della felicità. È chiaro, però, che nella realtà gli uomini operano sempre in vista o del bene morale o della felicità e quindi gli imperativi tecnici sono soltanto strumentali; chè se talora sembra che gli uomini si compiacciano immediatamente di conseguire uno scopo tecnico, come quando un dottore gode per aver trovato il rimedio di una malattia, non per amore del paziente, nè per alcun vantaggio personale, in tal caso il detto scopo soddisfa, poniamo, la passione professionale, e l'imperativo che lo propone non è più semplicemente tecnico, ma è prammatico].

§ IV. — Da quanto è stato detto risulta che (*Teorema III*) colui il quale agisce conformandosi a certe massime, in tanto opera moralmente, in quanto il movente della sua volontà non è il contenuto materiale della massima, il quale è sempre un dato empirico, ma la sua forma, cioè la perfetta corrispondenza della massima alla legge.

E non è punto difficile (*Scolio*), nemmeno all'uomo più ignorante, distinguere, a volta a volta, la forma della massima. Per esempio, se io ho nelle mie mani un deposito di cui è morto il padrone senza lasciare alcun scritto al riguardo, debbo io, in tal caso, seguire la massima del mio interesse, o restituire il deposito agli eredi del defunto? È chiaro che io non vorrei si facesse una legge scritta della prima massima, perchè allora non si farebbero più depositi. In altre parole, l'Autore intende dire che è molto alla mano il criterio morale di scelta tra le molte alternative in cui può trovarsi la volontà umana; esso consiste, in sostanza, nel chiedersi quale delle molte massime, che ci si presentano come eseguibili, vorremmo diventasse legge, cioè vorremmo fosse seguita da chiunque si trovasse nei nostri medesimi panni.

§ V. — Dopo le considerazioni fatte, è facile risolvere la seguente questione (*Problema I*): Determinare il carattere di una volontà che abbia come unico movente la forma delle massime. È chiaro che tale volontà è libera, almeno in senso negativo, in quanto non è assoggettata affatto alla causalità del mondo fenomenico od empirico, poichè la forma della legge importa una rappresentazione pura della ragione.

§ VI. — Quindi ancora (*Problema II*) facilmente si risolve la questione inversa: Data una volontà libera, trovare la legge che solo la determina necessariamente. Poichè nella legge si distinguono solo materia e forma, e una volontà libera è indipendente affatto dalle attrattive dei dati materiali, è chiaro che in tal caso l'unico movente necessario è la forma della legge, cioè una legge puramente formale. Dunque (*Scolio*) la libertà e la legge pratica formale hanno una stretta relazione. Orbene, donde comincia propriamente la nostra conoscenza morale? Dalla libertà no, perchè il concetto della libertà non può essere ricavato dall'esperienza, in quanto il mondo fenomenico è tutto regolato dalla ferrea legge causale, nè di

essa è possibile avere una diretta *intuizione intellettuale*, essendo la libertà un modo della realtà trascendente, chè, in tal caso, ne ricaveremmo deduttivamente, cioè analiticamente, la conoscenza della legge. Pertanto noi conosciamo anzitutto la legge morale, che è un elemento formale, e quindi di natura trascendentale e non trascendente, di cui noi acquistiamo una nozione più o meno chiara e distinta, isolandola, con metodo critico, dalla molteplicità dei dati empirici che entrano nella costituzione dell'attività pratica. Dalla nozione di legge, adunque, noi inferiamo il concetto della libertà.

§ VII. — *Legge fondamentale della ragion pratica pura.* Opera in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre anche come principio di una legislazione universale. [Si noti bene, adunque, che la legge morale pura è, in certa guisa, la legge delle leggi, la forma delle forme, e perciò è affatto priva di ogni contenuto materiale. Per esempio la legislazione fascista si ispira al principio secondo cui *si devono mettere nella massima efficienza tutte le energie sane della Nazione, allo scopo di accelerare il ritmo evolutivo.* Tale principio informa, quindi, ogni legge del Regime. Del resto ogni grande legislatore si ispira sempre ad un principio di cui ogni singola disposizione legislativa non è che un'applicazione ad un determinato caso. Ora il nostro Autore ha voluto determinare, in certa guisa, la forma delle forme, giacchè gli stessi principî a cui si ispirano i grandi statisti, dipendono, in gran parte, dalle contingenze storiche; anzi egli trova che gli stessi principî evangelici (Fa agli altri quello che vorresti fosse fatto a te, e: Non fare agli altri quello che non vorresti fatto a te) importano già elementi materiali. Pertanto gli elementi materiali sono propri delle massime, e la *legge morale*, la più povera di contenuto fra tutte le leggi, in quanto implica di queste solo gli elementi comuni della necessità e dell'universalità, importa soltanto il criterio di scelta fra le massime]. La geometria (*Scolio*) ha delle proposizioni (poniamo il cosiddetto teorema di Talete) che non diventano principî pratici (= imperativi tecnici) se non quando si richieda che qualche cosa si faccia (poniamo che si debba dividere un segmento in *n* parti eguali). La ragion pura pratica, invece, è immediatamente legislativa, e il sem-

plice pensiero *a priori* d'una legislazione possibile, senza che alcuna esigenza empirica o alcuna volontà estrinseca lo richiedano, s'impone incondizionatamente come legge che deve informare tutte le massime. Non si tratta nemmeno di un precetto (= imperativo prammatico), perchè allora si avrebbe soltanto una regola variabile, col variare dei desideri, ma non una legge. Dunque è concepibile una *legge formale* oggettiva che sia movente determinante delle singole volontà, per diventare la forma soggettiva dei loro atti. La coscienza di tale legge si può chiamare un *factum* cioè un prodotto della ragione [in quanto, diremo, non appena la ragione si dispone ad agire, immediatamente avverte il proprio orientamento secondo la legge], e ci si rivela come una proposizione sintetica *a priori* [poichè la legge informa tutti gli atti volontari, con ciascuno dei quali, quand'anche sia solo iniziale, è compercepita]. Dunque la *legge morale*, pur non essendo di natura empirica, si può considerare come *data*, in quanto esprime l'originaria attività legislatrice della ragione (1).

Pertanto (*Corollario*) la ragion pura è per sè sola pratica e dà all'uomo una legge universale che chiamiamo *legge morale*.

Questo fatto (continua l'Autore nello *Scolio* che segue) risulta anche dall'esperienza, poichè ciascuno giudica i propri atti conformi alla legge, quando egli, resistendo a tutte le inclinazioni, soddisfa soltanto le esigenze della volontà pura, che è pratica *a priori*. Ora tale principio della moralità, appunto perchè è universale, ha valore per tutti quanti gli esseri razionali, e non soltanto per l'uomo. [Senonchè tale principio potrebbe essere frainteso, giacchè il mantenersi ligio alla propria volontà pura, potrebbe anche importare l'esigenza del dominio incontrastato del proprio io sulla realtà, e invero non molto lungo è il passo d ll'autonomia kantiana al *Willen zur Macht*]. Quindi la legge è valida anche per Dio, in cui, però, si realizza senza contrasti, si può dire come una legge naturale o di fatto; ma negli esseri razionali finiti, in cui vi sono inclinazioni renitenti, essa si rivela come un imperativo, che suscita nel soggetto un sentimento di *obbligazione* e di *dipendenza*.

(1) Naturalmente per noi la *ragione* non legifera, ma *riconosce la legge*, applicandola alle varie contingenze della vita. La libertà del volere consiste nel potere di decidersi tra gli allettamenti empirici e l'esigenza della legge.

§ VIII. — L'*autonomia* del volere (*Teorema IV*) è, adunque, l'unico principio di ogni legge e di ogni dovere morale (1); essa importa l'assoluta indipendenza da ogni materia, cioè da ogni oggetto di desiderio, e nello stesso tempo la determinazione del volere per la semplice forma legislativa di cui una massima dev'essere capace. La semplice indipendenza da motivi empirici costituisce la *libertà negativa;* invece la capacità di determinarsi secondo una legge *a priori* della propria ragion pura, costituisce la *libertà positiva* od autonomia. Per contro, il preciso contrario della moralità importa l'*eteronomia*, cioè l'asservimento della volontà alle inclinazioni.

Quindi (*Scolio I*) i precetti morali non devono importare alcuna condizione materiale, chè la materia delle regole pratiche dipende sempre da condizioni soggettive, che si riconducono tutte al principio della propria felicità. Senonchè per attuare la legge, in modo che questa non sia una semplice intenzione sterile, io devo pure seguire determinate massime, [chè il primo dovere morale è quello di rifuggire dall'ozio e di agire moralmente, traendo il massimo vantaggio, nell'interesse della legge, da tutte le possibilità d'azione che l'ambiente ci offre]. Ma il movente dell'azione non deve essere fornito dalla materia della massima, ma viceversa la rappresentazione della legge deve essere l'unico movente che ci induce alla scelta di quella determinata massima.

PASSO III. - SCOLIO II. — Si ha precisamente l'opposto del principio della moralità, se si fa motivo determinante del volere il principio della propria felicità (2), a cui, come sopra ho dimostrato, si può ricondurre, in genere, tutto ciò che ripone il movente, che deve servire come legge, in qualche altra cosa che non sia la forma legisla-

(1) Ora esiste la libertà di scelta tra la legge e le inclinazioni, e l'autonomia nel senso che noi facciamo il bene per iniziativa nostra e quindi anche per merito nostro, ma non siamo autonomi nel senso che imponiamo alle contingenze empiriche una *nostra legge*.

(2) Secondo noi l'opposizione è tra le facoltà, ragione e senso, ed i relativi oggetti.

tiva della massima. Nè si tratta solo di opposizione logica, come quella fra regole empiricamente determinate, che pure si volessero erigere a principî teoretici necessari, ma [di opposizione] pratica, sicchè la moralità sarebbe affatto scalzata dalle fondamenta, se la voce della ragione nei riguardi del volere non fosse così chiara, così difficile da coprire e così elevata anche per l'uomo più comune; però, essa può ancora sussistere solo nelle speculazioni contraditttorie delle scuole, che sono abbastanza sfrontate da chiudere gli orecchi a quella voce celeste, per conservare una teoria che non costa alcuna fatica mentale.

Se un amico, che del resto ti fosse molto caro, credesse di giustificarsi con te per aver resa una falsa testimonianza, [dicendo] che anzitutto, secondo le proprie vedute, egli provvide al sacro dovere della propria felicità, e quindi enumerasse tutti i vantaggi che egli si procurò in tal modo, mettesse in rilievo l'astuzia che egli adopera per garantirsi contro ogni scoperta, anche da parte di te, cui avrebbe rivelato il segreto solo per poterlo in qualsivoglia occasione negare; ma poi con tutta serietà pretendesse d'aver compiuto un vero dovere di uomo: allora, o tu gli rideresti in faccia, od arretreresti inorridito, benchè tu non avresti nulla da obbiettare a tali regole di condotta, qualora alcuno avesse fondato i suoi principî, unicamente sui propri vantaggi. Oppure supponete che alcuno vi raccomandi un uomo come economo, a cui possiate ciecamente affidare tutti i vostri averi. e, per infondervi fiducia, ve lo vanti come persona astuta, che provvede magistralmente al proprio utile, ed infaticabile in modo da non lasciarsi sfuggire alcuna occasione senza trarne vantaggio; infine, affinchè non sorgano preoccupazioni per un volgare egoismo di un tal uomo, ve lo vanti come buon intenditore del vivere raffinato, che cerca soddisfazione non già nell'ammassar denaro o in piaceri brutali, ma nell'estendere le proprie conoscenze, in una scelta e

dotta conversazione, e anche nel beneficare i bisognosi, ma che del resto quanto ai mezzi (che in sostanza acquistano valore positivo o negativo soltanto dal fine) non ha alcun scrupolo, e si serve al suo scopo, indifferentemente, e dei propri denari ed averi ed anche degli altrui, purchè soltanto sappia di poter fare ciò senza essere scoperto o impedito: certamente voi credereste o che colui il quale vi fa tale raccomandazione vi prenda in giro, od abbia perduto il cervello.

Così chiari e precisi sono i confini segnati tra la moralità e l'amore di sè, che anche l'occhio più comune non può sbagliare nel distinguere ciò che appartiene all'uno da ciò che appartiene all'altro. Pertanto le poche considerazioni che seguono possono parere superflue per una verità così palmare, ma pure servono almeno a rendere più chiaro il giudizio della comune ragione umana.

Il principio della felicità può invero fornirci delle massime, ma non mai tali che possano servire come leggi della volontà, nemmeno quando si facesse proprio oggetto la *felicità di tutti*. Poichè, siccome la conoscenza che ciascuno ha di questa si fonda sui puri dati dell'esperienza, chè ogni giudizio a tal riguardo molto dipende dall'opinione di ciascuno, la quale per di più è molto variabile, un tal principio può sì fornire *regole generali*, che in grosso corrispondono al maggior numero di fatti, ma in nessun caso *regole universali* (1), cioè tali che debbano valere necessariamente in ogni tempo, e perciò nessuna legge pratica può essere fondata su di esso. Appunto perchè in questo caso un oggetto dell'arbitrio è posto a fondamento della regola e quindi deve precederla [si accenna al famoso *paradosso*, che tratterà più ampiamente nel II capitolo], così questa non può avere altra relazione e altro fondamento

(1) La distinzione tra *regole universali*, indipendenti affatto dall'esperienza e *regole generali*, frutto d'induzione, è veramente fondata.

se non su ciò che ciascuno avverte empiricamente, cioè sull'esperienza, e per conseguenza la diversità del giudizio è indefinita. Adunque un tal principio non prescrive a tutti gli esseri razionali le stesse regole pratiche, benchè esse siano comprese sotto un titolo comune, cioè quello della felicità. La legge morale, invece, solo per questo viene considerata come oggettivamente necessaria, che deve valere per ciascun essere che sia dotato di ragione e di volontà. La massima dell'amore di sè (o della prudenza) consiglia soltanto, ma la legge della moralità comanda. Ora vi è pure una grande differenza tra ciò a cui siamo consigliati e ciò a cui siamo obbligati.

Ciò che sia da fare secondo il principio dell'autonomia del volere (1) si può vedere molto facilmente e senza alcuna incertezza dall'intelletto più comune; ciò che sia da fare sotto la condizione dell'eteronomia del volere, difficilmente si può vedere e richiede la conoscenza del mondo; in altri termini, ciascuno si rappresenta spontaneamente la nozione del dovere; ma ciò che rechi un vantaggio veramente duraturo, se questo si deve estendere a tutta l'esistenza, è in ogni caso avviluppato da tenebre impenetrabili, e richiede molta prudenza per adattarne, anche solo in modo sopportabile, la regola determinata, con oculate esclusioni, agli scopi della vita. La legge morale comanda a tutti, nel modo più scrupoloso, l'osservanza. Quindi il distinguere ciò che si debba fare secondo la legge non può essere così difficile che anche l'intelletto più comune e meno esercitato non riesca a decidere pur non avendo conoscenza del mondo.

Osservare l'imperativo categorico della moralità è sempre in potere di ciascuno; ma solo raramente è possibile, per ognuno, osservare la norma empiricamente condizionata della felicità, nè di più si può fare, nem-

(1) Dell'autonomia del volere = della moralità.

meno quando si abbia di mira un solo scopo. La ragione è che, nel primo caso, si ha riguardo solo alla massima che deve essere vera [cioè informata alla legge], e pura [cioè non implicante intenzioni diverse da quella morale], ma nel secondo [si devono considerare] anche le capacità e i mezzi materiali richiesti per la produzione reale della cosa desiderata. Sarebbe sciocco il comandare che ciascuno procuri di rendersi felice, poichè in nessun caso si comanda ad uno, ciò che egli, per se stesso, inevitabilmente già vuole. Gli si potrebbero solo ordinare i mezzi, o piuttosto procurarglieli, giacchè egli non può tutto ciò che vuole. Invece, comandare la moralità sotto il nome del dovere, è cosa affatto ragionevole; poichè alla sua norma non volentieri ciascuno dà ascolto, se essa è in contrasto colle inclinazioni, e quanto ai modi di seguire tale legge, essi non devono punto essere insegnati; perciò, nei riguardi della moralità, ciascuno può ciò che vuole.

Chi ha perduto al gioco, può bene prendersela con sè e colla sua imprudenza, ma chi ha coscienza di aver truffato al gioco (pur avendo vinto, in tal modo) deve disprezzare se stesso, appena si consideri in rapporto colla legge. Questa, adunque, deve costituire un principio ben diverso da quello della propria felicità. Chè, per poter dire a se stesso: Io sono un *indegno*, pur avendo riempito la mia borsa, si deve seguire un criterio di giudizio ben diverso, che non per approvare se stesso e per dire: Io sono un uomo *prudente* (1), perchè ho riempito il mio scrigno.

In fine vi è ancora qualche cosa nell'idea della nostra ragion pratica che accompagna la violazione di una legge morale, vale a dire l'*esigenza della punizione*. Ora il partecipare della felicità non si concilia col concetto di punizione, in quanto [si tratta ve-

(1) È chiaro che se per *prudenza* s'intende unicamente l'abilità di provvedere ai bisogni materiali, essa non è punto una virtù, ma è *toto coelo* diversa dalla moralità.

ramente di] punizione. [L'Autore vuol dire, come si vedrà meglio in seguito, che non si punisce propriamente alcuno per renderlo più *prudente* e quindi più atto a provvedere alla propria felicità, come potrebbero sostenere le *teorie utilitaria* e *pedagogica della pena*]. Che se pure colui che punisce possa ben avere nel medesimo tempo l'intento caritatevole di far servire la punizione anche a tale scopo, tuttavia questa si deve giustificare anzitutto in quanto pena cioè in quanto male [patologico, vale a dire dolore], sicchè il punito, se la cosa resta a tal punto, e non scopre, dietro tale severità, alcuna intenzione favorevole riposta, deve riconoscere egli stesso che ben s'è meritata tale pena e che la sua sorte conviene del tutto alla sua condotta. [Il Kant espone qui la *teoria classica*, o diremo *compensativa della pena*, più ampiamente svolta nella *Metafisica dei costumi*, secondo cui, essa consiste in un dolore adeguato, per intensità e per durata, alla gravità della colpa, inflitto artificialmente, poichè non è da fare assegnamento sul *principio delle reazioni naturali*, sostenuto da G. G. Rousseau, e criticato dal nostro filosofo]. In ciascuna punizione, in quanto tale, vi deve essere, in primo luogo, giustizia e questa costituisce l'essenziale del concetto di pena. Colla punizione può anche andar unita la bontà, ma su questa, chi merita castigo, dopo la sua condotta, non ha il minimo motivo di fare assegnamento. Dunque la punizione è un dolore fisico, che se anche non fosse congiunto come conseguenza [cioè reazione] *naturale*, al male morale [o di colpa], tuttavia dovrebbe andar congiunto come conseguenza, secondo i principî di una legislazione morale. Orbene, se ogni delitto, senza tener conto delle conseguenze naturali nei riguardi dell'autore, è per se stesso punibile, cioè (almeno in parte) reca pregiudizio alla felicità, sarebbe certamente un controsenso il dire che il delitto consiste proprio in questo che l'autore ha attirato su di sè la punizione, cioè si è procurato una diminuzione

di felicità (nella quale diminuzione appunto, secondo il principio dell'amore di sè, dovrebbe consistere la natura di ogni delitto). In tal modo la punizione sarebbe il motivo principale per cui qualche cosa si chiama delitto, e la giustizia dovrebbe piuttosto consistere nel tralasciare tutte le punizioni e nell'impedire anche quelle naturali; poichè allora non vi sarebbe più nell'agire alcuna cattiveria, cioè male morale, poichè i mali [fisici o dolori], che altrimenti ne seguirebbero, e per i quali soltanto l'agire diventa cattivo, oramai sarebbero allontanati. Ma insomma, riguardare ogni punizione ed ogni ricompensa come strumenti nelle mani di una potenza superiore, i quali dovrebbero servire soltanto a mettere in azione gli esseri razionali per il conseguimento del loro fine (cioè della felicità), è troppo chiaramente un meccanismo del volere che toglie ogni libertà, e perciò non è punto necessario, che vi ci indugiamo. [Implicitamente l'Autore critica anche la *teoria difensiva della pena*, fondata sul determinismo, secondo cui *punitur ne peccetur*, cioè si provvede solo a mettere il reo in condizione di non recar danno alla società; tale teoria trionfò nelle varie legislazioni penali dei regimi piattamente democratici, ove si è perduto quasi il senso dell'umana dignità. Ma oramai presso i regimi disciplinati, si ritorna alla teoria classica, secondo cui *punitur quia peccatum est*, applicando, però, il principio pedagogico nei riguardi della delinquenza minorile].

Più fine, per quanto ugualmente falsa, è l'ipotesi di coloro i quali ammettono uno speciale *senso morale*, che, in vece della ragione, determinerebbe la legge etica, e secondo cui la coscienza della virtù sarebbe immediatamente associata alla contentezza e alla soddisfazione, ma la coscienza del vizio sarebbe accompagnata dall'inquietudine e dal dolore, e così fanno dipendere tutto dal desiderio della propria felicità. Senza voler citare ciò che ho detto sopra, desidero solo mettere in rilievo l'illusione, che qui ci si presenta. Per immaginarsi il

vizioso tormentato dalla coscienza delle sue colpe per mezzo dell'inquietudine, essi devono già rappresentarselo in antecedenza, quanto al fondo principale del suo carattere, moralmente buono, come pure devono già rappresentarsi virtuoso, chi si compiace sapendo d'aver agito conformemente al dovere. Pertanto il concetto della moralità e del dovere doveva venir prima di qualsivoglia riflessione circa questo compiacimento, dal quale non può in alcun modo venire inferito [come conseguenza] (1). Or dunque si deve già prima apprezzare l'importanza di ciò che chiamiamo dovere, la dignità della legge morale e l'immediato valore che, per l'osservanza di questa, la persona acquista ai suoi propri occhi, per poter sentire quella contentezza, quando si è consci della propria conformità alla legge, o l'amarezza del rimprovero, quando si può acquistar coscienza d'averla violata. Quindi non si possono sentire la contentezza o l'inquietudine prima di essere consci dell'obbligazione, di cui per conseguenza, non possono costituire i fondamenti. Conviene essere un uomo morigerato almeno a metà per potersi rappresentare anche solo vagamente i sentimenti detti. Del resto io non nego, che come per mezzo della libertà il volere umano è immediatamente determinabile da parte della legge, così il ripetuto esercizio, in conformità di questo motivo fondamentale, possa, in fine, produrre soggettivamente la contentezza di se stessi; anzi appartiene proprio al dovere [il cómpito] di approfondire e di coltivare questo che propriamente e unicamente merita di essere chiamato sentimento morale; ma il concetto del dovere non si può ricavare da esso, perchè altrimenti dovremmo pensare il sentimento di una legge in quanto legge [chè il sentire ha per oggetto i particolari, mentre l'universale può essere oggetto solo della ragione], e fare oggetto della sensazione ciò che solo razionalmente può es-

(1) Ha ragion d'essere questa critica del *sentimentalismo inglese.*

sere pensato. E questo, se non vuol essere una volgare contraddizione, dovrebbe eliminare ogni concetto di dovere e sostituirlo con un gioco meccanico delle tendenze più fini che talora vengono in lotta con quelle più grossolane.

Se ora noi mettiamo di fronte il nostro supremo *principio formale* della ragion pura pratica (come quello di un'autonomia del volere), con tutti gli altri principî materiali finora sostenuti, noi possiamo rappresentarci in una tavola [escluso il nostro principio formale], tutti gli altri principî, in quanto sono diversi [dal nostro, cioè non formali], in modo da comprendere realmente in una volta gli indefiniti possibili casi; così possiamo dimostrare chiaramente come sia vano ricercare un principio diverso da quello or ora esposto.

Tutti i possibili motivi determinanti del volere sono senza dubbio o puramente *soggettivi* e perciò empirici, o anche *oggettivi* e perciò razionali; ma gli uni e gli altri sono o *esterni* od *interni.*

I motivi pratici materiali [che possono essere assunti erroneamente] nel principio della moralità sono:

SOGGETTIVI			
Esterni		Interni	
dell'educazione (secondo Montaigne)	del governo civile (secondo Mandeville)	del sentimento fisico (secondo Epicuro)	del sentimento morale (secondo Hutcheson)

OGGETTIVI	
Interni	Esterni
della perfezione (secondo Wolf e gli Stoici)	della volontà di Dio (secondo Crusius e gli altri Moralisti teologi).

[Notiamo subito che il Kant, quando ricorre alle tavole sinottiche, è per solito, assai sobrio di commenti, di modo che non sempre si comprende bene e a fondo il suo criterio di distinzione. Il primo principio materiale, procedendo da sinistra a destra, si potrebbe formulare così: *L'uomo dev'essere educato*, quando si concepisca appunto l'educazione, secondo il Montaigne, come la formazione di *abiti*, quali il *buon senso* e lo *spirito pratico*, dovuta ai molteplici influssi dell'ambiente che varia da individuo a individuo. Il secondo principio può assumere questa forma: *L'uomo deve uniformare la sua condotta alle leggi coattive dello Stato*. Il Mandeville, seguace di Tommaso Hobbes, pensa che l'uomo, originariamente egoista, si adatta a poco a poco alla convivenza sociale, in quanto deve sottostare alla forza incoercibile dello Stato, che obbliga i cittadini all'obbedienza, colla minaccia inesorabile delle sanzioni. Facilmente si comprendono i principî materiali di Epicuro, che pone come scopo delle azioni il *piacere fisico*, e dei sentimentalisti inglesi (quale Hutcheson), che pongono, come fine, la soddisfazione del senso morale (teoria magistralmente criticata più sopra). Il quinto principio impone alla volontà il conseguimento della perfezione individuale; il sesto, invece, ci comanda di proporci come scopo dei nostri sforzi la stessa volontà divina, cioè la perfezione di Dio stesso. Ma quanto al concetto della perfezione, vedremo, più sotto, alcune distinzioni sottili fatte dall'Autore. Diremo più soltanto che l'ultima parte dello *Scolio*, che dobbiamo ancora esporre tradotta, tratta, in modo alquanto nebuloso, una questione che fu già risolta (vedi § III, *Scolio I*) in modo universale e con rigore logico, in quanto si è dimostrato che ogni principio materiale, pur essendo la loro materia un concetto dell'intelletto o anche un'idea della ragione, importa una specie di epicureismo, cioè l'aspettazione di un piacere] (1).

(1) Per noi, invece, il principio della *perfezione*, implicante il massimo grado di essere ed il massimo ordine, è il vero principio della mo-

I principî che sono dalla parte sinistra [qui sono sopra], sono tutti quanti empirici ed evidentemente non possono servire come principio universale della moralità [vedi § II]. Ma quelli di destra si fondano sulla ragione, (poichè la perfezione, sia come carattere delle cose, sia come perfezione massima, rappresentata nella *sostanza* [divina], cioè Dio, sono entrambe pensabili unicamente per mezzo di concetti intellettuali). Ma il primo concetto, cioè della perfezione [delle cose], può essere preso in senso teoretico, e allora o non significa altro che l'integrale costituzione di una cosa nella sua specie [cioè come rappresentazione prodotta, almeno in parte, dall'immaginazione trascendentale], o [l'integrità] di una cosa, come cosa in generale [pensata come realmente sussistente nel mondo fenomenico]; ora queste due perfezioni, trascendentale e metafisica, non ci riguardano punto. Invece la perfezione in senso pratico importa la capacità cioè la sufficienza di una cosa al conseguimento di molteplici scopi. La perfezione come carattere dell'uomo, e quindi di natura interiore, non è che il *talento*, o ciò che lo completa e lo traduce in piena efficienza, cioè l'*abilità*. La massima perfezione nella sostanza, cioè Dio, cioè [la perfezione] esteriore (considerata sotto il riguardo pratico), è la sufficienza di un tale Essere a tutti gli scopi in generale. Ora [si badi bene: non comincio col *se*, perchè intendo dividere il lungo periodo in due parti, facendo due periodi distinti della protasi e dell'apodosi], ora [dico] devono essere dati a noi, anzitutto gli scopi riguardo ai quali soltanto il concetto della perfezione (interiore, cioè nostra, o esteriore, cioè divina) può diventare movente della volontà, ma uno scopo, come *oggetto*, che debba precedere la determinazione del volere per mezzo di una norma pratica, della cui possibilità [quindi] deve contenere il fondamento,

rale, che s'impone *immediatamente* alla ragione e alla volontà, per quanto sia attuabile in infinite guise, e non importa punto come intermediario il senso interno (V. § III, Scolio I).

cioè la materia del volere, intesa come principio determinante, è in ogni caso, empirica (1), e perciò serve come principio epicureo della dottrina della felicità, ma non può servire, quale prodotto della ragion pura, come principio della moralità e del dovere (e infatti i talenti e la loro cultura possono diventar moventi della volontà perchè recano vantaggi alla vita, e così la volontà di Dio, se il nostro uniformarci ad essa, vien fatto oggetto del nostro volere soltanto per la felicità che ce ne aspettiamo, senza che preceda un principio pratico indipendente dall'idea di Dio). Pertanto consegue *anzitutto*, che i principî qui esposti sono materiali e *in secondo luogo*, che [si ricordino i criteri per la formazione della Tavola] essi comprendono tutti i possibili principî materiali; onde si conclude: che siccome i principî materiali non possono affatto servire come suprema legge morale (ciò che è stato dimostrato), il ***principio pratico formale*** della ragion pura, secondo cui la semplice forma di una possibile legislazione universale, a traverso [cioè investendo quasi] le nostre massime, deve costituire il supremo ed immediato movente del volere, sia l'unico principio possibile, capace di servire agli imperativi categorici cioè alle leggi pratiche (che fanno doveri delle azioni), e in generale alla norma suprema della moralità così nel giudicare [delle azioni] come pure nell'applicazione alla volontà umana, determinandola [ad agire].

* * *

I. *Della deduzione dei principî della ragion pura pratica.* — L'analitica ci ha fatto vedere come la ragion pura sia per se stessa pratica, in quanto la volontà razionale è autonoma, poichè, pur essendo soggetta alla causalità empirica di cui fa parte, tuttavia, come essere noumenico, si determina liberamente secondo un principio puramente formale che esprime

(1) Questa è la considerazione errata, già esposta dall'A. nel § III, Scolio I.

l'esigenza di un mondo intelligibile, che, però, non può conoscere, non avendone l'intuizione.

Ora l'analitica della ragione teoretica prese le mosse non da un principio, ma da intuizioni, senza le quali non era possibile l'uso dei concetti e delle regole dell'intelletto, che hanno senso e valore soltanto, in quanto sono riferiti all'esperienza. La ragione speculativa nulla poteva attingere di una eventuale realtà metafenomenica, ma non poteva nemmeno negarne la possibilità.

Per contro la *legge morale* si rivela immediatamente a noi come esigenza di un mondo intellettuale puro. Tale legge deve attuare nel mondo sensibile, senza danneggiarne il meccanismo, la forma d'una natura soprasensibile, unicamente pensata dalla ragione, che ne dispone liberamente; questa natura è, in certa guisa, il paradigma, il modello (= *natura archetypa*) (1) che la volontà deve liberamente imprimere nella natura empirica, la quale, in quanto può accogliere l'impronta di quella, si potrebbe chiamare *natura ectypa*. Dunque, si può pensare una natura, alle cui leggi è asservita la volontà, che, perciò, è eteronoma, ed una natura che è assoggettata in tutto alla volontà, la quale, perciò, è libera: nella prima, gli oggetti suscitano rappresentazioni che determinano il volere, nella seconda il volere è causa di oggetti corrispondenti a rappresentazioni *a priori* della ragion pura.

La critica della ragion speculativa, per ispiegare come siano possibili conoscenze *a priori* doveva prendere le mosse dalle intuizioni, e propriamente dalle intuizioni *a priori*, senza le quali nessun oggetto è dato, e quindi nessuna conoscenza è possibile. La critica della ragion pratica ricerca solo se la ragione pura, cioè non condizionata empiricamente, possa determinare immediatamente la volontà, senza proporsi punto la questione se questa sia o non sia in grado di conseguire determinati oggetti empirici, poichè tale problema, a vero dire, appartiene alla ragione teoretica. Quindi la presente Critica ha dovuto prendere le mosse dalle leggi pure pratiche (2).

(1) Per quanto il nostro A. si sforzi di fondare l'*etica* sulla *pura legge* eliminando ogni *obbietto finale*, tuttavia quest'obbietto gli si impone suo malgrado, tanto che qui, con linguaggio platonico, parla di una *natura archetypa*, che naturalmente non si può far dipendere dal nostro arbitrio.

(2) Questo può essere anche il nostro linguaggio.

Dopo avere esposto e chiarito il principio supremo della ragion pratica, cioè la legge morale, dobbiamo ora *dedurlo*, cioè giustificarlo. I principî *a priori* così della ragion teoretica come della ragion pratica, sono, in certa guisa, elementi primi, e quindi non sono *deducibili direttamente*, cioè non si possono inferire come conseguenze di altri principî più alti, più profondi e più certi. Senonchè le forme teoretiche dànno luogo a conoscenze reali, solo in quanto si applicano ai dati dell'esperienza; e perciò esse si possono dedurre cioè giustificare, almeno indirettamente, facendo appello allo stesso sapere empirico, il quale non potrebbe affatto costituirsi senza le categorie dell'intelletto che servono appunto a ordinare e a unificare i caotici dati del senso e dell'introspezione, traendoli dalle tenebre dell'intuizione alla luce della coscienza riflessa. Ma la legge morale si rivela immediatamente come un *factum* (1) della ragione e ci si impone come un principio apodittico, indipendente da ogni esperienza, sicchè esso verrebbe pur sempre riconosciuto *a priori*, in teoria, almeno, se pure non sempre osservato in pratica, quand'anche nessuna osservazione degli atti umani ce lo confermasse empiricamente. Pertanto, circa l'imperativo categorico, non è possibile nemmeno una deduzione indiretta.

Consegue, adunque, che la legge morale s'impone immediatamente alla nostra fiducia, per la sua necessità pratica, ed anche perchè essa implica il concetto della *libertà* (cioè di una *causa noumenon*), di cui già la ragion teoretica aveva ammessa la possibilità, avendone bisogno per risolvere la terza antinomia cosmologica. Quindi il principio della ragion pura pratica, non che aver bisogno di deduzione, serve, anzi, come punto di partenza per inferire alcuni modi di essere della realtà metempirica, non già nell'interesse della facoltà speculativa (2), per allargare di fatto le nostre conoscenze, ma solo per soddisfare le esigenze etiche. Così, per esempio, in grazia della suprema legge, che è puramente formale, ci è

(1) Anche per noi la *legge morale in atto* è un *factum* della ragione, non nel senso che si tratti della produzione della legge, ma della messa in efficienza della legge riconosciuta da parte della nostra ragione.

(2) Per noi le esigenze pratiche servono di conferma degli obbietti speculativi, perchè il *Vero* dev'essere tale che soddisfaccia integralmente le più profonde esigenze dello spirito.

possibile pensare l'esistenza noumenica del nostro soggetto (1), come di una ragione libera, non punto conoscibile in sè, come realtà trascendente, ma rivelantesi, in certa guisa, per mezzo della legge stessa, che è conoscibile perchè trascendentale, nel suo uso pratico immanente, giacchè la legge informa gli atti umani che si inseriscono nella realtà fenomenica. Nemmeno possiamo conoscere in che cosa consista realmente una *causa* (2) *libera* (= *causa noumenon*), tanto più che la ragione speculativa aveva elaborato un concetto di causa applicabile unicamente al mondo empirico, ove non ha punto luogo la libertà, cioè la spontaneità; ora si è applicata tale categoria al noumeno, ma non si sono punto varcati i limiti segnati dalla conoscenza umana, perchè tale applicazione ha solo un valore pratico e spiega come nell'agire umano, la volontà sia determinata immediatamente dalla rappresentazione della legge.

II. *Del diritto della ragion pura, nell'uso pratico, di varcare i confini segnati all'uso speculativo.* — Dunque, la legge morale ci permette di applicare il concetto di causa al noumeno, ciò che non era punto concesso alla ragione teoretica. Non vi è quindi contraddizione tra l'uso teoretico e l'uso pratico della stessa facoltà?

Davide Hume criticò il concetto di causa, riducendone l'elemento essenziale, vale a dire la *connessione necessaria* di due termini diversi (cioè causa ed effetto), all'abitudine dovuta alla ripetizione di determinate serie empiriche, e quindi alla necessità soggettiva, quando sia dato un termine, di richiamare l'altro, necessità, che illusoriamente viene scambiata per una connessione reale ed oggettiva. Ora, se egli considerava i dati empirici come realtà in sè, aveva perfettamente ragione di negare ogni valore alla necessità causale, giacchè un rapporto è necessario soltanto se è *a priori*, ma il soggetto nulla può affermare *a priori* circa le cose che gli sono affatto estranee. Pertanto Davide Hume, pur ammettendo l'esistenza dei termini dati nell'esperienza, doveva concludere in una

(1) Per noi il soggetto è conoscibile in sè, perchè ammettiamo l'*intuizione intellettuale.*

(2) Abbiamo già visto il concetto unilaterale di causa che secondo il Nostro, ha solo valore estensivo.

specie di scetticismo scientifico e filosofico, negando ogni valore ai rapporti. A tale critica demolitrice egli sottrasse appena la matematica, che considerava come *scienza analitica*, cioè procedente da un termine all'altro secondo il principio di identità; ma questa opinione è del tutto errata, perchè il sapere matematico, per quanto non si occupi dell'esistenza delle cose, in quanto, però, vuole estendere i suoi principî a indefiniti casi, possibili *a priori*, è di natura sintetica, e importa principî universali; ma anche questi, o prima o poi, perderanno ogni valore, se deve trionfare l'empirismo e se essi devono attendere la conferma della loro validità unicamente dai casi realmente osservati, il cui numero è sempre limitato.

Il nostro Autore, invece, in seguito alle proprie ricerche, è giunto alla conclusione che i dati dell'esperienza sono soltanto fenomeni, che necessariamente si collegano secondo esigenze *a priori;* cosicchè anche la connessione causale, che esprime una di queste esigenze, ha carattere di necessità. Senonchè, nella Critica della ragione speculativa, si era pure dimostrato che tali rapporti formali erano applicabili soltanto ai fenomeni empirici. Ma è possibile estendere tale applicazione anche al noumeno? Per rispondere a questa domanda, bisogna tener presente che le categorie sono *a priori*, cioè di natura puramente intellettuale e, sotto tale punto di vista, indipendenti affatto dai dati materiali; e che, perciò, esse possono applicarsi a tutti gli obbietti empirici, o dati o possibili, e quindi anche ad obbietti di altra natura, benchè soltanto rispetto ai primi sia possibile un'applicazione tale da ottenerne una conoscenza determinata, mentre riguardo agli obbietti trascendenti è possibile un'applicazione diversa (1), non per un uso teoretico, ma per un uso puramente pratico. Infatti col concetto di causa libera noi riusciamo a renderci pienamente conto della nostra ragione, come di una attività pratica, benchè, come sopra è stato detto, non ci sia possibile estendere di fatto le nostre conoscenze.

(1) Per noi, invece, che ammettiamo l'*intuizione intellettuale*, le categorie sono applicabili anche ai così detti *noumeni*, che per noi, quindi, non solo sono pensabili, ma conoscibili.

CAPITOLO II

Del concetto di un oggetto della ragion pura pratica.

Per oggetto della ragion pratica s'intende, in sostanza, ciò la cui rappresentazione il volere può tradurre in realtà. Se alcuno intende di agire moralmente e di uniformarsi unicamente alla *legge a priori*, allora si chiede soltanto se possa o meno volere una data azione, senza preoccuparsi se abbia i mezzi e le capacità di compierla e di conseguirne lo scopo materiale, che non ha, per sè, alcun valore, perchè l'agente si cura solo a che l'azione sia conforme alla legge. Se invece si vuol conseguire l'oggetto materiale, in quanto precedentemente ha procurato piacere, se cioè il movente non è la legge, vale a dire la forma della massima, ma la materia, allora l'uomo che abbia cervello, se non vuole sciupare le sue energie, prima di decidersi, deve chiedersi se ha i mezzi sufficienti per conseguire quello che desidera.

Nel primo caso il concetto di azione buona è ricavato dal concetto di legge, cioè di norma pratica: nel secondo caso, invece, la regola dell'agire è determinata, diremo, in funzione dell'oggetto materiale, che si vuol conseguire, e che fu riconosciuto desiderabile solo in seguito a date esperienze, giacchè non è possibile asserire *a priori* il grado di piacevolezza delle cose. Ma il piacere e il dolore, come toni affettivi, sono oggetto della sensibilità e quindi non possono essere confusi col *bene* e col *male*, intesi quali concetti della ragione, i quali unicamente possono essere oggetto della volontà, in quanto questa è un'attività razionale. Possono invece considerarsi come beni, cioè come oggetto della ragion teoretica i mezzi ossia le azioni utili al conseguimento di determinati oggetti piacevoli, giacchè i rapporti tra causa ed effetto sono riconosciuti appunto dall'intelletto. Senonchè in questo caso le azioni costituiscono solo dei *beni utilitari*, ma non già dei beni in sè, o immediati, come sono le azioni etiche, la cui bontà dipende unicamente e immediatamente dalla loro conformità alla legge.

L'Autore s'indugia poi a considerare le confusioni che sono sorte nelle Scuole filosofiche, per il fatto che i greci ed i latini hanno un solo termine (ἀγαθόν, *bonum*) per designare il bene (= concetto razionale) ed il piacevole (= oggetto della sensibilità), ed uno solo (κακόν, *malum*) per designare il male ed il doloroso, laddove la lingua tedesca ha due termini per designare il bene e il male (cioè: *Gute* e *Böse*) e altri per designare il piacevole e il doloroso (cioè: *Wohl* e *Weh* od *Uebel*).

Certamente la ragione deve provvedere anche alla felicità dell'uomo e alla soddisfazione dei suoi bisogni; ma non è da credere che la ragione debba assolvere unicamente un tale còmpito che la natura avrebbe potuto affidare, con probabilità di migliori risultati, al semplice istinto. Giacchè intanto si può dire che l'uomo è superiore ai bruti, in quanto la ragione che lo contraddistingue deve pure avere degli scopi specifici, ed il còmpito non solo di distinguere il *bene* in sè dall'*utile*, ma anche quello di determinarne l'ordine gerarchico e di imporre il primo come suprema condizione di tutti gli altri beni possibili.

Naturalmente lo scopo specifico della ragion pura pratica, cioè le azioni immediatamente buone, si giudicano tali non tenendo punto conto degli oggetti materiali conseguibili, cioè non facendo punto appello all'esperienza, ma considerando semplicemente la loro conformità alla suprema norma etica, che, perciò, dev'essere già determinata prima. Ora proprio in questo consiste il *paradosso* (1) del metodo della Critica della ragion pratica, che, cioè, il concetto di bene si deve determinare solo dopo il concetto di legge e in funzione di questo. Cosicchè, colui il quale si accingesse alla trattazione del problema etico, dovrebbe risolvere anzitutto la questione preliminare, se la *suprema regola pratica* sia soltanto formale e *a priori*, o non piuttosto materiale. Che se egli si accingesse senz'altro a ricercare la natura del *bene*, inteso come scopo dell'agire umano, implicitamente accetterebbe senz'altro la seconda delle due dette alternative e dovrebbe, poi, conclu-

(1) Abbiamo già visto come un tale paradosso, per il Nostro, sia soltando illusorio: infatti egli ammette una *natura archetypa* nè è tanto facile dire se questo concetto sia ricavato dalla legge o non piuttosto la legge ne sia la conseguenza.

dere col formulare un *principio materiale*, che non potrebbe aver valore di legge. Questo, in sostanza, fu appunto l'errore di tutti quanti i filosofi moralisti: gli antichi posero esplicitamente, come questione fondamentale dell'etica, la ricerca e la determinazione del *sommo bene;* i moderni, per quanto diano maggior importanza ad altri problemi morali, tuttavia male riescono a celare la loro preoccupazione per i fini delle azioni, che impedisce loro di trovare una vera legge morale, che comandi universalmente.

Ora i concetti di bene e di male, di azione buona e di azione cattiva, sono tutti modi dell'unica categoria della *causalità libera*, i quali, però, in rapporto colla molteplicità del mondo fenomenico, presupposto dalla volontà umana che lo considera come il proprio campo d'azione, acquistano varie determinazioni corrispondenti alle categorie dell'intelletto, che servono a unificare la molteplicità intuitiva. Quindi le *dodici categorie della libertà* non servono punto, come le altre, alla costituzione della realtà empirica, nè, per realizzarsi, hanno punto bisogno delle intuizioni *a priori*, ma servono solo ad assoggettare la molteplicità dei desideri all'unica direttiva della legge morale; perciò non hanno altro fondamento che la *forma di una volontà pura*, di cui esprimono, diremo, le varie determinazioni empiriche.

[Per sodisfare la curiosità del lettore, piuttosto che una esigenza necessaria alla comprensione delle linee generali ed essenziali della *Critica della ragion pratica*, riporto qui la *Tavola delle categorie della libertà*, accompagnata da un breve commento].

TAVOLA DELLE CATEGORIE DELLA LIBERTÀ RIGUARDO AI CONCETTI DI BENE E DI MALE

[Le norme determinate che, a volta a volta, si accettano o si scartano, seguendo unicamente il comando della legge, possono essere:]

I. RISPETTO ALLA QUANTITÀ:	II. RISPETTO ALLA QUALITÀ:	III. RISPETTO ALLA RELAZIONE:	IV. RISPETTO ALLA MODALITÀ:
soggettive, secondo massime (= opinioni individuali);	*comandi* o regole pratiche del fare (*praeceptivae*);	riguardanti *la personalità;*	circa il *lecito* e l'*illecito;*
oggettive, secondo principî (norme comuni);	*divieti*, o regole pratiche del non fare (*prohibitivae*);	lo *stato della persona;*	circa il *dovere* e il *contrario* del dovere;
principî A PRIORI della libertà, così oggettivi come soggettivi (leggi).	*comandi con riserva*, o regole pratiche dell'eccezione (*exceptivae*).	l'*azione reciproca* di una persona rivolta allo stato di un'altra.	circa il *dovere perfetto* e il *dovere imperfetto*.

[Le prime sei categorie sono facilmente comprensibili. È probabile che rispetto alla relazione, l'Autore intenda la distinzione degli imperativi in *categorici* (che si riferiscono, per esempio, al rispetto della persona), *ipotetici* (in quanto comandano di provvedere alla propria felicità, talvolta come un dovere), e *disgiuntivi* (i quali comandano agli uomini di provvedere vicendevolmente al proprio benessere). Quanto alla modalità, dice l'Autore in una nota alla *prefazione*, le massime che noi seguiamo ci possono proporre un'azione lecita o illecita (come, per es.: l'*andare a spasso*), un semplice dovere largo (come il *beneficare il prossimo*), o un dovere

stretto (come quelli di *giustizia*). Quindi, la distinzione che l'Autore fa, nella medesima nota tra *imperativi problematici*, *assertori* ed *apodittici*, non corrisponde alla stessa distinzione fatta nel *Fondamento alla metafisica dei costumi*, dove, però, ha distinto le regole non solo della condotta morale, ma dell'attività pratica, in genere, in *imperativi problematici* o delle abilità, che invero si possono far corrispondere al lecito; *imperativi assertori* o prammatici, cioè i consigli della prudenza, che mirano alla felicità, e che, per conseguenza non corrispondono al semplice *dovere;* e infine gli *imperativi apodittici*, che comprendono tutti gli imperativi morali].

Questa tavola delle categorie della libertà è molto utile, secondo il nostro filosofo, anche in quanto compendia sistematicamente tutte le possibili questioni di filosofia pratica.

* * *

Tipica del giudizio pratico puro (1). — I concetti di bene e di male, cioè di azione buona e di azione cattiva, determinano gli oggetti di una volontà buona, vale a dire tale che compie il primo e si astiene dal secondo, unicamente per rispetto della legge. Dunque la bontà dell'azione e del volere non dipende solo dalla conformità alla legge che può essere effetto anche di cause fortuite, ma dal fatto che l'una e l'altro esprimono la legge in azione e la sua necessità che è di natura ben diversa dalla necessità naturale.

Ora il giudizio pratico deve appunto applicare la *legge in astratto* a casi singoli *in concreto*, per determinare quale delle molteplici azioni a noi possibili empiricamente sia veramente legittima. Le forme *a priori* dell'intelletto potevano, in modo relativamente facile, venire applicate ai dati empirici, per mezzo degli *schemi* dell'*immaginazione trascendentale*, la quale, elaborando le intuizioni *a priori* (vedi *Cenni*, C, V), poteva

(1) È una questione psicologica che ha già un accenno in Aristotele, il quale afferma che non vi è concetto ἄνευ φαντάσματος, cioè senza intuizione sensibile. Il Kant ha già procurato di dimostrare che i concetti *a priori* si possono pensare di fatto quando ci sia un minimo sostrato intuitivo, costruito dall'immaginazione: qui vuol dimostrare che noi possiamo rappresentarci veramente la legge, vedendone il tipo in una legge naturale. Veramente i sostrati intuitivi, che sono soltanto *id quo cognoscimus*, possono variare all'infinito.

rappresentare determinati casi dell'ordine risultante nelle intuizioni informate alle categorie. Ora le azioni possibili empiricamente, quand'anche siano prodotte liberamente e corrispondano alla legge, tuttavia, in quanto sono prodotti dell'attività etica nel mondo fenomenico, possono entrare benissimo negli *schemi* dell'immaginazione, ma non si potrà trovare alcuna rappresentazione che ne simboleggi il valore morale, che, come abbiamo detto, dipende unicamente dalla legge in azione, della quale non rimane più alcuna traccia nel prodotto empirico. Dunque, nel nostro caso, bisogna trovare nella natura, se mai è possibile, un simbolo della stessa legge morale, e non già uno *schema* dei prodotti di essa, creato dall'immaginazione, nel quale si riconoscono soltanto i risultati delle leggi naturali. Pertanto dalla natura sensibile noi non possiamo assumere altro simbolo adeguato della legge morale che le stesse leggi naturali, e la facoltà mediatrice tra il supremo principio etico e le azioni empiricamente determinate non sarà più l'immaginazione trascendentale, ma l'intelletto stesso, che è appunto la facoltà legislatrice della natura. Quindi *ogni legge naturale, riguardata nella sua semplice forma può diventare il* TIPO *rappresentativo della legge morale, sicchè il giudizio etico, per determinare il valore degli atti possibili, può seguire questa regola: Chiedi a te stesso se l'azione che intendi compiere, potresti riguardarla come possibile per la tua volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge della natura, di cui tu facessi parte.* E infatti, in tal modo appunto, ciascuno di noi può mettere alla prova il valore delle massime, cioè chiedendosi se di buon grado farebbe parte di un mondo che fosse governato da leggi corrispondenti ad esse. Per esempio, è facile indovinare la risposta di colui, al quale si chiedesse se volentieri conviverebbe con una società, nella quale fossero leciti la truffa, la calunnia, il tradimento, il furto, il suicidio e simili.

Orbene, questa tipica del giudizio pratico serve a determinare in modo preciso, il *razionalismo morale* del nostro Autore; razionalismo, che non permette allo spirito umano di vaneggiare nel trascendente, di cui nega ogni possibilità di conoscenza, pur pensandone quel tanto che indirettamente si rivela nelle azioni libere, ed evitando perciò il *misticismo* che pretende di attingere un superiore mondo in sè; ma che non

permette nemmeno il trionfo dell'*empirismo*, che tende ad abbassare la legge etica ed a confonderla colle leggi naturali, giacchè il principio morale nulla attinge della materia del mondo sensibile, e delle leggi che lo governano, assume solo la forma come simbolo cioè come tipo. Dei due eccessi opposti, naturalmente il più pericoloso è l'empirismo che facendo coincidere la legge etica colle leggi naturali delle inclinazioni, finisce col degradare l'umanità, negandone ogni caratteristica che la contraddistingua dai bruti.

CAPITOLO III

Dei moventi della ragion pura pratica.

PASSO IV. — L'essenza di ogni valore morale delle azioni dipende da ciò, *che la legge morale determina immediatamente il volere*. Se invero la determinazione del volere avvenga conforme alla legge morale, ma solo per mezzo di un sentimento di qualsivoglia specie, che dev'essere presupposto, affinchè questo sia un principio determinante sufficiente del volere, senza alcun riguardo alla legge, allora l'azione conterrà la *legalità*, ma non la *moralità*. Ora, supposto che per movente (= *elater animi*) s'intenda il principio determinante soggettivo del volere di un essere che non sia già, per sua natura, necessariamente conforme alla legge oggettiva [come sarebbe, invece, Dio], anzitutto seguirà: che non si possa attribuire alla volontà divina alcun movente, e che, d'altra parte, movente della volontà umana (anzi di ogni creatura razionale) in niun caso possa essere altro che la legge morale [perchè è l'unica che importi solo la forma, con esclusione di ogni materia]; per conseguenza [questa] deve sempre essere il principio determinante oggettivo [cioè riconosciuto dalla ragione, almeno in teoria], e nello stesso tempo affatto unicamente il principio determinante sufficiente, da parte

del soggetto, dell'azione, se questa non intende solo di osservare la lettera della legge, senza averne lo spirito.*

Poichè, adunque, nell'interesse della legge morale e per procurarle un'influenza sul volere, non si deve cercare altrove alcun altro movente, per cui si potesse fare a meno di quello della legge, perchè tutto ciò darebbe luogo a una pura ipocrisia senza fondamento, ed anzi è perfino di pregiudizio il permettere che cooperino colla legge morale alcuni altri moventi (come quello dell'utile), così non resta che determinare accuratamente in quale guisa la legge morale diventi movente, e che cosa si svolga, mentre essa è tale, nella facoltà di desiderare dell'uomo, come effetto, su questa, di un simile principio determinante. Poichè [il ricercare] come una legge per sè e immediatamente possa essere principio movente del volere (ciò che pure costituisce l'essenza di ogni moralità), è una questione insolubile per la mente umana [perchè riguarda il rapporto fra il trascendente e il mondo fenomenico], ed è la stessa questione [che si chiede] come sia possibile il libero volere (1). Dunque noi non dobbiamo già far vedere *a priori* il motivo fondamentale per cui la legge etica implica in sè un movente, ma ciò che essa, in quanto movente, effettua (o per meglio dire, deve effettuare) nell'animo.

L'essenza di ogni determinazione del volere per mezzo della legge è: che esso, come libero volere, sia determinato unicamente dalla legge, e perciò non solo senza la cooperazione degli impulsi sensibili, ma anche coll'opporsi ad essi, e con pregiudizio di tutte le inclinazioni in quanto esse contrastano colla legge. Entro questi limiti, però, l'azione della legge morale, come movente,

* Si può dire, di ogni azione conforme alla legge, la quale pure non è stata fatta per la legge, che è morale solo secondo la lettera, ma non secondo lo spirito (cioè secondo l'intenzione).

(1) Per noi, invece, la libertà non è solo pensabile, ma anche conoscibile.

è solo negativa, e questo movente, come tale, si può conoscere *a priori*. Infatti ogni inclinazione e ciascun impulso sensibile si fondano sul sentimento, e l'influsso negativo sul sentimento (per mezzo del danno arrecato alle inclinazioni) è pure sentimento. Per conseguenza noi possiamo vedere *a priori* che la legge morale, dappoichè, come principio determinante del volere, danneggia tutte le nostre inclinazioni, deve produrre un sentimento che si può chiamar dolore, e qui ci si presenta ora il primo e forse unico caso, in cui noi, da concetti *a priori*, possiamo determinare il rapporto di una conoscenza (che in questo caso è della ragion pura pratica) col sentimento del piacere o del suo contrario. [L'Autore, in sostanza, dice che tutte queste determinazioni sono frutto della speculazione piuttosto che di osservazione interna o introspezione]. Tutte insieme le inclinazioni (che anche si possono ridurre a un sistema abbastanza logico e la cui soddisfazione, allora, si chiama la propria felicità), costituiscono l'*egotismo* (solipsismus). Questo o è *amore di sè*, cioè un voler bene a se stessi più che a tutto (*philautia*), oppure è *compiacimento di sè* (*arrogantia*). Il primo si chiama in ispecial modo *egoismo*, il secondo, *presunzione*. La ragion pratica pura rintuzza semplicemente l'egoismo, in quanto è naturale e si rivela in noi ancor prima della legge morale, e solamente lo limita in modo da conciliarlo con questa legge, e in tal caso esso si chiama *amore razionale di sè*. Ma essa abbatte affatto la presunzione, in quanto tutte le pretese alla propria stima che precedano l'accordo colla legge morale, sono nulle e prive di ogni diritto, chè, appunto, la coscienza di un'intenzione che si uniformi a tale legge è la condizione prima di ogni valore della persona (come presto chiariremo meglio) ed ogni pretesa prima di tale coscienza, è falsa e illegittima. Ora la tendenza a sopravvalutarsi appartiene alle inclinazioni, cui reca danno la legge morale che riposa unicamente sulla rettitudine. Così la legge etica abbatte

la presunzione. Ma, in quanto tale legge è pure qualche cosa di positivo in sè, cioè la forma di una causalità intellettuale, vale a dire della libertà, così quando, in contrasto coll'opposizione soggettiva, cioè colle inclinazioni che sono in noi, indebolisce la presunzione, essa è nello stesso tempo oggetto di *rispetto*, e anzi del *massimo rispetto* quando affatto abbatte [la presunzione], cioè l'umilia, e perciò è anche la radice di un sentimento positivo, che non ha origine empirica e si conosce *a priori*. Quindi il rispetto per la legge morale (1) è un sentimento prodotto da un principio intellettuale [cioè trascendentale] e questo sentimento è l'unico che noi conosciamo affatto *a priori* e di cui possiamo comprendere la necessità.

Noi abbiamo veduto nel capitolo precedente: che tutto ciò che si presenta come oggetto del volere prima della legge morale [si ricordi il paradosso...], viene escluso dai principî, che, sotto il nome di bene incondizionato, determinano il volere per mezzo di questa legge stessa, intesa quale suprema condizione della ragion pratica, e che la semplice forma pratica, la quale consiste nell'attitudine delle massime alla legislazione universale, determina anzitutto ciò che in sè è buono assolutamente e fonda la massima di un volere puro, il quale soltanto è buono sotto ogni riguardo. Ora, però, troviamo la nostra natura cosiffatta, sotto l'aspetto sensibile, che la materia della facoltà di desiderare (oggetti dell'inclinazione, sia della speranza, sia del timore) ci si impone anzitutto, e che il nostro essere, patologicamente determinabile, si sforza di far valere le sue pretese, come prime ed originarie, quasi che esso costituisse tutta intera la nostra natura, quantunque sia affatto incapace di darci, colle sue massime, una legislazione universale. Questa tendenza a fare se stesso, secondo

(1) Per noi il sentimento morale non è solo *rispetto per la legge*, ma anche per il Legislatore, e quindi siamo convinti che la rettitudine morale importi sempre una fede religiosa, per lo meno, implicita.

le determinazioni subbiettive dell'arbitrio, il principio determinante oggettivo del volere, in generale, si può chiamare egoismo, e in quanto si fa, come legislatore, principio pratico incondizionato, può dirsi presunzione. [In questo caso la presunzione non è più intesa tanto come il compiacimento di se stessi o la tendenza a sopravvalutarsi, quanto piuttosto la tendenza, affine, però, alle dette, a dominare]. Ora la legge morale, che sola è oggettiva veramente (cioè sotto ogni riguardo), esclude affatto ogni influsso dell'egoismo sul principio pratico supremo e reca un danno illimitato alla presunzione che prescrive, come leggi, le condizioni soggettive dell'egoismo. Ora ciò che nel nostro giudizio reca danno alla presunzione, ci umilia. Quindi la legge morale umilia inevitabilmente ogni uomo, quando questi mette a confronto colla legge la tendenza sensibile della sua natura. Ciò, di cui la rappresentazione, come principio determinante del nostro volere, ci umilia nella nostra coscienza, in quanto è un principio determinante e positivo, suscita a proprio riguardo il rispetto. Dunque anche soggettivamente la legge morale è motivo di rispetto. Ora, poichè tutto ciò che si trova nell'egoismo appartiene all'inclinazione, ma ogni inclinazione si fonda sui sentimenti, e perciò quello che reca danno a tutte quante le inclinazioni comprese nell'egoismo, appunto per tale motivo, influisce necessariamente sul sentimento, così comprendiamo come sia possibile vedere *a priori* che la legge morale, in quanto preclude ogni accesso alla suprema legislazione, ed alle inclinazioni ed all'egoismo, che è la tendenza a fare di quelle la principale condizione pratica, possa esercitare un'influenza sul sentimento, la quale da un lato è solo negativa, e dall'altro, e invero riguardo al principio limitante della ragion pratica pura, positiva; onde [risulta che] non si può punto ammettere alcuna particolare specie di sentimento, di natura pratica o morale, il quale preceda la legge morale e le serva di fondamento. [Quanto alla

differenza tra i sentimenti pratici, empirici ed estetici, (vedi *Cenni*, A, § III). In sostanza, l'Autore ha voluto dimostrare che i sentimenti pratici sono conoscibili *a priori*, in quanto sono prodotti da un elemento trascendentale, cioè dalla *rappresentazione* della legge, come più sopra ha detto, e non tanto dalla *legge morale* stessa, come inesattamente dice molte altre volte; chè, in questo caso, si potrebbe anche concepire la legge morale come un istinto cieco, per quanto nobile].

L'effetto negativo sul sentimento (cioè della sgradevolezza) è, come ogni altro influsso su di esso, e come ciascun sentimento in genere, *patologico*. Ma come effetto della coscienza [= rappresentazione] della legge morale e per conseguenza in rapporto con una causa intelligibile, cioè col soggetto (1) della ragion pratica pura, come suprema legislatrice, tale sentimento di un soggetto razionale affetto da inclinazioni si può chiamare invero umiliazione (cioè disprezzo intellettuale), ma riguardo alla legge, cioè alla causa positiva di esso, [si può chiamare] nello stesso tempo rispetto per la legge; [ora] per questa non ha luogo veramente alcun sentimento, ma nel giudizio della ragione, [giudizio implicito che si rivela nel sentimento (vedi *Cenni*, A, III)], per il fatto che la legge [o meglio, la sua rappresentazione], toglie di mezzo quello che le si oppone, l'eliminazione di un ostacolo è considerato eguale a un promovimento positivo della causalità. Quindi tale sentimento si può chiamare anche sentimento del rispetto per la legge [perchè dipende da un principio trascendentale], ma per i due motivi insieme [in quanto dipende anche dal danno recato alla sensibilità, sotto il quale riguardo, è di natura negativa], può essere chiamato *sentimento morale*.

La legge morale, adunque, come è il principio for-

(1) Correggiamo sempre l'A.: il soggetto della ragion pratica non è già legislatore, ma riconoscitore della *legge*.

male determinante dell'azione, per mezzo della ragion pratica pura [vedi cap. I dell'*Analitica*], e come è pure, invero, il principio materiale [intendi: per la sua applicazione], ma soltanto oggettivo che determina gli oggetti dell'azione, sotto il nome di bene e di male [vedi cap. II dell'*Analitica*], così esso è pure il principio determinante soggettivo [argomento del presente capitolo], cioè il movente a tale azione, in quanto influisce sulla moralità del soggetto e produce un sentimento che favorisce l'influenza della legge (1) [o meglio, della sua rappresentazione] sulla volontà. Qui non precede nel soggetto alcun sentimento che già fosse inclinato alla moralità. Ciò, infatti, è impossibile, perchè ogni sentimento è sensibile, mentre il movente dell'intenzione morale dev'essere libero da ogni condizione dei sensi. Piuttosto il sentimento sensibile, che giace in fondo a tutte le nostre inclinazioni è, invero, la condizione di quell'avvertimento che noi chiamiamo rispetto, ma la causa che lo determina è sita nella ragion pratica pura, e perciò questo sentimento, in grazia della sua origine, si deve dire non patologico, ma prodotto praticamente; invero, dappoichè la rappresentazione della legge morale elimina l'influenza dell'egoismo e l'illusione della presunzione, diminuisce l'ostacolo della ragion pratica pura, e nel giudizio della ragione, mette in luce la rappresentazione dell'eccellenza della sua legge oggettiva di fronte ai moti della sensibilità e quindi [produce] la preponderanza relativa di essa (nei riguardi di un volere affetto sensibilmente), eliminandone il contrappeso. In tal modo il rispetto per la legge non è il movente alla moralità, ma è la moralità stessa [cioè è già il soggetto messo in azione dalla legge], considerata soggettivamente come movente, in quanto la ragion pratica pura, abbattendo tutte le pretese dell'egoismo, che le sono di ostacolo,

(1) Cioè: il *rispetto* è già effetto della praticità della legge ed è l'inizio dell'azione morale, ma nello stesso tempo aggiunge forza alla legge stessa.

procura autorità alla legge, che solo ora è efficace. Ora a questo riguardo si deve osservare: che, siccome il rispetto è un influsso sul sentimento, e quindi sulla sensibilità di un essere razionale, così esso presuppone la sensibilità e quindi la finitezza di tali esseri, nei quali la legge suscita il rispetto, e [per conseguenza] non si può attribuire il rispetto per la legge a un essere sommo oppure anche libero da ogni sensibilità, la quale possa essere di ostacolo alla sua ragion pratica.

Questo sentimento (col nome di morale) è, adunque, fondamentalmente prodotto dalla ragione. Esso non serve [quale organo] per giudicare le azioni, e tanto meno a fondare la stessa legge morale oggettiva, ma solo quale movente [secondario, perchè già prodotto dalla legge stessa], a fare di questa la propria massima. Ma come si potrebbe più convenientemente chiamare questo speciale sentimento che non si può confrontare con alcun sentimento patologico? Esso ha una natura così specifica, che essenzialmente sembra essere alla dipendenza della ragione, e propriamente della ragion pratica pura.

Il rispetto si riferisce sempre unicamente alle persone (1), e non alle cose; queste possono suscitare in noi un'inclinazione, e se sono animali (per es.: cavalli, cani, ecc.) perfino l'amore, od anche la paura, come il mare, un vulcano, una bestia feroce, ma non certamente il rispetto. Ciò che ha maggiore affinità con questo sentimento è l'ammirazione, la quale, come stato d'animo, cioè come meraviglia, può anche riferirsi alle cose, come all'altezza sublime dei monti, alla grandezza, alla moltitudine e alla distanza dei corpi celesti, alla forza e alla velocità di parecchi animali, e così via. Ma tutto questo non è rispetto. Un uomo mi può riuscire oggetto di

(1) Noi diremo che il rispetto è un sentimento quasi religioso per il *Legislatore*, per la *legge*, per coloro che la mettono in pratica ed anche, indirettamente *per le cose* che hanno una certa relazione più o meno intima colla *santità morale* (o *religiosa*).

amore, di paura o di meraviglia fino allo stupore, senza tuttavia essermi affatto oggetto di rispetto. Il suo fare scherzoso, la sua audacia e la sua forza, la sua potenza, dovuta all'alta condizione, che lo distingue fra gli altri, possono instillarmi tali sentimenti, benchè vi manchi pur sempre l'interno rispetto verso di lui. Il Fontenelle dice: *Davanti a una persona di alta condizione io m'inchino, ma il mio spirito non s'inchina.* Io posso aggiungere: davanti a un uomo di umile condizione e della bassa borghesia, nel quale io noti, in notevole misura, la rettitudine del carattere, che non avverto in me stesso, *il mio spirito s'inchina*, voglia io o no, e porti pur alto il mio capo, affinchè non gli sfugga la superiorità della mia condizione. Perchè ciò? Il suo esempio mi fa vedere una legge, che abbatte la mia presunzione, se la confronto colla mia condotta, e la cui osservanza, cioè eseguibilità pratica, io vedo dimostrata nella realtà. Ora io posso anche essere conscio di un egual grado di rettitudine, e pure il rispetto resta. Infatti, poichè nell'uomo ogni bontà è sempre manchevole, così la legge, fatta evidente in un esempio, abbatte pur sempre il mio orgoglio, perchè l'uomo, che mi vedo davanti, a cui pur sempre possono inerire alcune macchie, che non mi sono così note come le mie, e che mi si rivela in una luce più pura, mi offre una regola da seguire. [Il Kant estende troppo, forse, l'esperienza personale, perchè il superbo, invece, tende sempre a sopravvalutare se stesso, e a svalutare gli altri]. Il rispetto è un tributo che indipendentemente dal nostro volere, non possiamo negare al merito; possiamo bensì trattenerci dal manifestarlo, ma non possiamo evitare di sentirlo dentro.

Il rispetto è così poco un sentimento di *piacere* (1),

(1) Qui l'Autore, sottilizzando troppo, si contraddice, avendo già affermato che l'*inibizione* delle inclinazioni da parte della legge importa *dolore*, mentre l'ammirazione per la bellezza della legge, importa esaltazione e quindi *gioia*. È certo, però, che si tratta di un *sentimento sui generis*, distinguibile da chi abbia una sensibilità morale più o meno fine.

che solo di mala voglia gli si lascia adito nei riguardi di un uomo. Si cerca qualche cosa che ce ne possa alleggerire il peso, per esempio un difetto, allo scopo di avere un compenso dell'umiliazione che un tale esempio c'infligge. Nemmeno i morti sono sempre garantiti contro questa critica, specialmente se il loro esempio appare inimitabile. La stessa legge morale, nella sua splendida maestà, è presa di mira da questa tendenza a difendersi contro il rispetto. Credesi forse che si debba ad altra causa il fatto che si vorrebbe abbassare volentieri la legge al livello della nostra propria inclinazione, e che per altro motivo tanto ci si adoperi per farla [coincidere] colla regola bene accetta del nostro vantaggio bene inteso, se non per poterci liberare dallo spaventoso rispetto che così inesorabilmente la nostra indegnità ci fa presente? Tuttavia, d'altro lato, vi è in tal sentimento, così poco *dispiacere*, che quando si è abbandonata ogni presunzione e si è concessa un'influenza pratica a tale rispetto, non ci si può saziare di ammirare la maestà di questa legge, e l'anima crede di elevarsi nella stessa misura nella quale vede elevata sopra di sè e sulla propria fragile natura la legge santa. Invero i grandi talenti e un'attività ad essi proporzionata possono produrre rispetto o un sentimento analogo, ed è ben ragionevole che siano oggetto di rispetto, e in tal caso sembra che l'ammirazione sia un sentimento della medesima specie. Ma se si considera più a fondo, si noterà che, essendo sempre incerto, riguardo all'abilità, quanta parte spetti al talento innato, e quanta parte spetti alla cultura dovuta alla diligenza personale, così la ragione ci rappresenta la detta abilità presumibilmente come frutto della cultura e perciò come merito che abbassa notevolmente la nostra presunzione, e a tale riguardo o ci rimprovera o ci comanda di seguire un tale esempio nella maniera che ci conviene. Pertanto non è solo ammirazione, il rispetto che tributiamo a una tale persona (propriamente alla legge che il suo

esempio ci presenta); ciò è confermato pure dal fatto che la massa dei dilettanti, se crede di essere venuta a conoscenza, qualunque ne sia la fonte, di un aspetto negativo del carattere di un tale uomo (supponiamo di *Voltaire*), lascia ogni rispetto a suo riguardo, ma l'uomo veramente colto sente pur sempre rispetto, almeno dal punto di vista del suo talento [forse meglio: della sua diligenza], poichè l'occupazione e la vocazione, in cui egli stesso è impegnato, gli fanno in certa guisa un obbligo d'imitarne l'esempio.

Adunque il rispetto per la legge morale è l'unico e, nello stesso tempo, indubitato movente morale, [movente secondario, abbiamo detto], così come tale sentimento non si riferisce ad alcun altro oggetto [che non sia la legge], se non propriamente per questo motivo [cioè in quanto tale oggetto rappresenta la legge]. Anzitutto la legge morale determina oggettivamente ed immediatamente il volere nel giudizio della ragione [il che costituisce il riconoscimento teorico, comune, di fatto, a tutte le creature razionali]: ma la libertà [poi], la cui causalità si determina solo per mezzo della legge, consiste proprio in questo che essa [cioè la ragione] limita tutte le inclinazioni e quindi anche la stima della persona alla condizione di osservare la sua legge pura. Questa limitazione, poi, esercita un effetto sul sentimento e promuove un senso di dispiacere, che, [come abbiamo veduto], si può inferire *a priori* dalla legge morale. Ma poichè è soltanto negativo un tale effetto, il quale, in quanto scaturisce dall'influenza di una ragion pura pratica, reca danno soprattutto all'attività del soggetto, in quanto ne sono moventi determinanti le inclinazioni, e quindi anche all'opinione del proprio valore personale (che senza l'accordo colla legge morale si riduce a zero), così l'influsso di questa legge sul sentimento è soltanto umiliazione che perciò noi, per vero, conosciamo *a priori*, ma in cui non possiamo riconoscere la forza della legge pratica pura quale movente, bensì

solo la resistenza contro i moti della sensibilità. Ma poichè, tuttavia, la stessa legge è oggettivamente (1), cioè nella rappresentazione della ragion pura, un motivo determinante immediato del volere, e per conseguenza la detta umiliazione ha luogo solo relativamente alla [conservazione della] purezza della legge, così la svalutazione delle pretese alla stima morale di sè, cioè [quella che], dal punto di vista sensibile, [è] umiliazione, dal punto di vista intellettuale, [invece], è un'elevazione della stima morale, vale a dire, pratica per la legge stessa, in una parola è rispetto per la legge, e perciò anche, riguardo alla sua causa intellettuale, un sentimento positivo, conoscibile *a priori*. Infatti ogni diminuzione degli impedimenti di un'attività importa che si promova questa attività stessa. Ma il riconoscimento [pratico] della legge morale è la coscienza di un'attività della ragion pratica secondo principî oggettivi, la quale [attività] non manifesta la sua efficacia semplicemente perchè cause soggettive (patologiche) la impediscono. Quindi il rispetto per la legge morale deve essere riguardato anche come un'azione positiva, benchè indiretta, di questa sul sentimento, in quanto essa [legge] indebolisce l'impedimento delle inclinazioni coll'umiliare la presunzione, e perciò pure come principio soggettivo dell'azione, cioè come movente all'osservanza della legge e come principio per [l'adozione di] massime [proprie] di una condotta conforme ad essa. Dal concetto di un movente, si ricava quello di un *interesse* (2), che non si può mai attribuire a un ente privo di ragione, e denota un movente del volere, in quanto è rappresentato dalla

(1) Una volta per tutte, diciamo, coll'A., che la legge è motivo determinante del volere *oggettivamente*, in quanto è riconosciuta *in teoria* come quella che dovrebbe dirigere tutti gli atti volontari, *soggettivamente* in quanto di fatto muove la volontà, suscitando il *sentimento morale*.

(2) L'interesse morale importa simultaneamente un moto volontario, di fuga da tutto ciò che si oppone alla legge, e di perseguimento di ciò che ad essa è conforme.

ragione. E poichè in un volere moralmente buono la legge stessa dev'essere il movente, così l'*interesse morale* è un interesse della semplice ragion pratica, puro e libero dalla sensibilità. Sul concetto di un interesse si fonda anche il concetto di una *massima*. Questa, pertanto, solo allora è moralmente fondata, quando ha radice nel semplice interesse che si prende all'osservanza della legge. Ma questi tre concetti, di movente, d'interesse e di massima, si possono attribuire soltanto agli esseri finiti. Poichè essi tutti presuppongono la limitatezza della natura di un ente, in cui la caratteristica soggettiva del suo libero arbitrio non si accorda spontaneamente colla legge oggettiva di una ragion pratica; [e ancora presuppongono] un bisogno di essere, in qualche modo, spinti all'attività, cui si oppone un impedimento interno. Per conseguenza tali concetti non si possono attribuire alla volontà divina.

Pertanto vi è qualche cosa di specifico nella stima immensa della legge morale pura, spogliata di ogni utile, quale la ragion pratica ce la presenta da osservare, la cui voce fa tremare anche il criminale più sfrontato e lo costringe a sottrarsi ai suoi sguardi; e perciò non è meraviglia se si trova insondabile per la ragione speculativa questo influsso di una semplice idea intellettuale [cioè *a priori*] sul sentimento, e quindi ci si debba accontentare di constatare ancora, *a priori*, quanto segue: [che, cioè], un tale sentimento, in ciascun ente razionale finito, è inseparabilmente associato alla rappresentazione della legge morale. Che se questo sentimento del rispetto fosse patologico e quindi uno stato di piacere fondato sul senso interiore, sarebbe cosa vana scoprire una relazione di esso con un'idea *a priori*. Esso, invece, è un sentimento che riguarda solo la [attività] pratica, e per vero dipende dalla rappresentazione di una legge propriamente solo rispetto alla forma di questa, nè per conseguenza può essere ridotto al piacere o

al dolore (1), e tuttavia promove un interesse per l'osservanza di essa, interesse che chiamiamo morale, come, infatti, è anche propriamente il *sentimento morale* la facoltà di partecipare a tale interesse per la legge (ossia il rispetto stesso per la legge morale).

Dunque la coscienza di uno spontaneo assoggettamento del volere alla legge, accompagnato, però, da uno sforzo inevitabile, unicamente da parte della propria ragione, per inibire tutte le inclinazioni, è il rispetto per la legge. La legge che promove ed anche ispira tale rispetto, altra non è, come si vede, che quella morale (chè nessun'altra esclude, dal suo immediato influsso sul volere, tutte le inclinazioni). L'azione, che secondo questa legge, con esclusione di tutti i principî determinanti fondati sull'inclinazione, è oggettivamente pratica [cioè, è imposta obbligatoriamente dalla legge], si chiama *dovere*, il quale, per la detta esclusione, implica nel suo concetto la *necessità* pratica, cioè la determinazione ad azioni che pure avvengono nostro malgrado. Il sentimento che scaturisce dalla coscienza di questa necessità, non è patologico, come se fosse prodotto da un oggetto sensibile, ma è soltanto pratico, cioè possibile per mezzo di una precedente (obbiettiva, cioè razionale) determinazione del volere e per la causalità della ragione. Quindi esso, come *assoggettamento* [passivo] ad una legge, cioè come comando (che, [quale imposizione ricevuta], si rivela come violenza per un soggetto patologico) non contiene, in sè, sotto questo riguardo, alcun piacere, ma piuttosto dispiacere rispetto all'azione. Ma d'altra parte, essendo tale violenza prodotta unicamente dall'attività legislatrice della propria ragione (2), esso contiene anche un'*elevazione*, e l'azione

(1) Gli stati affettivi dipenderebbero solo, pensa il Nostro, da rappresentazioni empiriche e non da rappresentazioni formali.

(2) Ecco l'*individualismo etico* che fa capolino; dall'*autonomia*, al *sentimento di elevazione* della ragione individuale, ... al *Willen zur Macht* del superuomo: sono tappe inevitabili.

soggettiva sul sentimento, in quanto ha per unica causa la ragion pratica pura, può, solo riguardo a quest'ultima, essere chiamata *approvazione di sè*, in quanto ci si riconosce determinati unicamente per mezzo della legge, senza alcun interesse [materiale]; e [così] oramai viene alla luce della coscienza, in quanto si produce soggettivamente, un interesse affatto diverso, che è semplicemente pratico e libero, e che, non già un'inclinazione ci consiglia di prendere per un'azione obbligatoria, ma la ragione, solo per mezzo della legge pratica, impone ed anche effettivamente produce; ma per ciò appunto ha un nome del tutto speciale, vale a dire quello di rispetto.

Il concetto di dovere, adunque, richiede, circa l'azione, *oggettivamente* l'accordo colla legge, ma riguardo alla massima di essa, *soggettivamente*, rispetto per la legge, come unico modo di determinazione del volere per mezzo di questa. Di qui la distinzione tra la coscienza di *aver agito conformemente al dovere* e [la coscienza] di *aver agito per il dovere*, cioè per rispetto alla legge; il primo caso (la legalità) è possibile anche se le inclinazioni soltanto diventassero principî determinanti del volere, ma il secondo (la moralità), cioè il valore morale, propriamente deve essere riposto nel fatto che l'azione avvenga [come] prodotta dal dovere, cioè solo per la legge.*

In tutti i giudizi morali, è di somma importanza ricercare colla più grande esattezza il principio soggettivo di tutte le massime, a fine di riporre ogni moralità degli atti nella necessità di questi [dipendente] dal dovere e dal rispetto per la legge, e non dall'amore o dall'in-

* Se si considera con cura il concetto del rispetto per le persone, quale fu esposto, ci si convince che esso poggia sempre sulla coscienza di un dovere che un esempio ci mostra e che perciò il rispetto non può mai avere che un fondamento morale, e che è assai bene e perfino assai utile, nel riguardo psicologico, per la conoscenza dell'uomo, ogni volta che noi usiamo una simile espressione [= rispetto morale], fare attenzione al riguardo secreto e ammirevole, e pur così frequente, che, nei suoi giudizi, l'uomo ha per la legge morale.

clinazione per ciò che le azioni devono effettuare. Per gli uomini e per tutte le creature razionali, la necessità morale è una [specie di] coazione, cioè un'obbligazione, ed ogni atto che su di essa si fonda, si deve rappresentare come un dovere e non come un modo di condotta che ci sia già gradito per sè, o che possa diventar tale. Proprio come se noi potessimo mai conseguire, senza rispetto per la legge, il quale è legato alla paura o per lo meno al timore dell'inosservanza, per iniziativa nostra [= del nostro essere empirico], come la divinità, che è al di sopra di ogni dipendenza, quasi per un accordo, trasformatosi nella nostra natura e quindi non più perturbabile, del volere colla legge etica pura, (la quale, pertanto, non potendo noi più, oramai, tentare di esserle infedeli, ben potrebbe finalmente cessare di imporsi a noi come imperativo), [come se potessimo conseguire, dico], di giungere mai al possesso di una santità del volere.

Poichè certamente la legge morale è per il volere di un essere perfettissimo una legge di santità, ma per il volere di ciascun ente razionale finito, è una legge del dovere, della necessità morale e della determinazione dei suoi atti per mezzo del rispetto a tale legge e per devota sottomissione al proprio dovere. Nè si può scegliere un altro principio soggettivo come movente, perchè altrimenti può invero l'azione accadere secondo la prescrizione della legge, ma poichè, in realtà, essa avviene conforme al dovere, ma non per il dovere, così non è morale l'intenzione di essa, alla quale [intenzione], tuttavia, si ha propriamente riguardo, in questa legislazione [morale].

È una bellissima cosa beneficare altrui per amore verso gli uomini e per compassionevole benevolenza, oppure essere giusti per amore dell'ordine, ma questa non è ancora la schietta massima morale della nostra condotta, la quale convenga al nostro stato di uomini, [compresi] fra esseri razionali, se [mai] presumiamo,

come militi volontari, con superbe fisime, di non avere più a preoccuparci del dovere, e come non più soggetti ad alcun comando, [pretendiamo] di voler compiere unicamente per proprio piacere, ciò per cui non ci sarebbe necessaria alcuna imposizione. Noi siamo sotto la disciplina della ragione, e non dobbiamo dimenticare, in tutte le massime colle quali ci sottomettiamo ad essa, di non sottrarle nulla, o di non sminuire, in qualche modo, l'autorità della legge (benchè ci sia data dalla nostra propria ragione), per un'illusione egoistica, in quanto noi poniamo il principio determinante del nostro volere, benchè conforme alla legge, tuttavia in altra cosa che nella legge stessa e nel rispetto per essa. Dovere e obbligazione sono termini con cui noi dobbiamo designare unicamente la nostra relazione colla legge morale. Noi siamo, invero, membri legislatori di un regno dei costumi, possibile per mezzo della libertà e che la ragion pratica presenta al nostro rispetto, ma nel contempo ne siamo i sudditi, non il capo supremo, e il misconoscere il nostro umile grado, come creature, e l'ostilità della presunzione contro l'autorità della legge santa, importano già un abbandono della legge, secondo lo spirito, quando pure se ne osservasse la lettera.

Ma con tutto ciò molto bene si accorda la possibilità di un comando come questo: *Ama Dio sopra ogni cosa ed il tuo prossimo come te stesso.** Infatti si esige, come un imperativo, rispetto per una legge che impone l'amore e non lascia alla scelta arbitraria il farsi di questo un principio. Ma l'amore verso Dio come inclinazione (amore patologico) è impossibile, non essendo Egli un oggetto sensibile. Tale amore verso gli uomini è per vero possibile, ma non si può comandare: poichè non è in potere di alcuno amare un suo simile per imposi-

* Con questa legge è in profondo contrasto il principio della propria felicità che alcuni vogliono fare norma suprema dei costumi. Esso suona così: *Ama te stesso sopra ogni cosa, ma Dio ed il tuo prossimo per amore di te stesso.*

zione. Dunque s'intende [parlare] solo dell'*amore pratico* in quel [comandamento che è il] nucleo di tutte le leggi. Amar Dio, secondo questo senso, significa osservare volentieri i suoi comandamenti; amare il prossimo, vuol dire compiere volentieri ogni dovere verso di esso. Ma il comando che fa di ciò una regola, non può nemmeno imporre, nelle azioni conformi al dovere, di *avere tale intenzione*, ma solo di *sforzarsi per acquisirla*. Chè un comando di fare qualche cosa volentieri è intrinsecamente contradittorio, e infatti se già sappiamo per noi stessi ciò che siamo obbligati a fare, e fossimo anche consci di farlo volentieri, un comando a tale riguardo non sarebbe necessario, e se per vero lo eseguiamo, ma non proprio volentieri, sibbene solo per rispetto alla legge, [allora] un comando che appunto fa questo rispetto come movente della massima, agirebbe proprio contro l'intenzione imposta [cioè il far volentieri...]. Pertanto quella legge di tutte le leggi, come ogni precetto morale del Vangelo, ci rappresenta l'intenzione etica nella sua piena perfezione, cioè come un ideale di santità non conseguibile da nessuna creatura e che pure è il modello cui dobbiamo con sforzo avvicinarci e farci simili in un progresso ininterrotto, ma indefinito (1). In altre parole, se una creatura razionale potesse mai giungere al grado di assolvere del tutto volentieri ogni legge morale, ciò sarebbe come dire che in lei non si troverebbe nemmeno più la possibilità di un desiderio che la incitasse a trasgredirla; poichè l'inibizione di un tale [desiderio] richiede sempre un sacrificio al soggetto, e per ciò una violenza su se stessi, cioè una coazione a [compiere] ciò che in nessun modo si fa volentieri. Ma

(1) Mi pare che in sostanza si possa sottoscrivere a tutto quello che l'A. dice. La garanzia d'indefettibilità nella rettitudine pratica è da riporre unicamente nella volontà razionale e non negli impulsi del cuore. Quanti santi, infatti, ebbero periodi più o meno lunghi di aridità spirituale; guai a loro, se in tale condizione, si fossero affidati alle ispirazioni del cuore.

a questo grado d'intenzione morale non può mai giungere una creatura. Poichè trattandosi di una creatura e perciò essendo questa sempre dipendente riguardo a ciò che si richiede per la completa soddisfazione del suo stato, così non può mai essere libera del tutto dai desideri e dalle inclinazioni, che, avendo radice in cause fisiche, non possono, da sè, accordarsi colla legge morale, che ha origini ben diverse, e perciò le rendono sempre necessario, riguardo a questa, di fondare l'intenzione delle sue massime sull'obbligazione morale, non sulla disposizione volonterosa, ma sul rispetto che esige l'adempimento della legge, per quanto ciò avvenga nostro malgrado: [quindi tale creatura] non [può fondare la sua intenzione] sull'amore, che non teme alcun tentennamento del volere verso la legge, benchè [sia costretta dalle inclinazioni] a fare di esso, cioè del puro amore per la legge, il costante, se pure irraggiungibile, scopo dei suoi sforzi, (chè altrimenti, [se l'intenzione fosse fondata sull'amore], la legge cesserebbe di essere un comando, e la moralità, trasformatasi ora, soggettivamente, in santità, cesserebbe di essere virtù). Poichè quanto a ciò che altamente stimiamo, ma pure (per la coscienza della nostra fragilità) temiamo, per la [via via] maggiore facilità di compierlo adeguatamente, il timore pieno di riverenza si cambia in buona disposizione, il rispetto in amore: [o] per lo meno, questo sarebbe il perfezionamento di un'intenzione tutta dedicata alla legge, se pure esso, [nel suo ultimo grado], è mai conseguibile da parte di una creatura.

La presente considerazione non mira tanto a risolvere in concetti chiari il citato precetto evangelico riguardo all'amore di Dio, ma a determinare la natura dell'intenzione morale anche riguardo ai doveri verso gli uomini, per eliminare o, possibilmente prevenire, [non solo] il fanatismo religioso, [ma anche] il semplice fanatismo morale che ha messo radice in molti cervelli. Il grado morale proprio dell'uomo (secondo ogni capa-

cità penetrativa e nostra ed anche di ciascun essere razionale) è il rispetto per la legge morale. L'intenzione che gli impone di seguirla è che egli la osservi per dovere, non per una buona disposizione spontanea e neppure, in ogni caso, per uno sforzo intrapreso volentieri da sè, non imposto, e la condizione morale, in cui egli si possa mai trovare è *la virtù, vale a dire l'intenzione morale in lotta*, e non la santità nel presunto possesso di un'integrale purezza delle intenzioni volontarie. [Ora] è vero fanatismo morale e incremento di presunzione ciò, a cui si dispongono gli animi, incitandoli ad azioni, come più nobili, più elevate e più generose, sicchè s'insinua in loro l'illusione che il principio determinante delle proprie azioni non sia il dovere (1), cioè il rispetto per la legge, di cui dovrebbero sopportare, sebbene di mala voglia, il giogo (che tuttavia è lieve, perchè ci è imposto dalla nostra stessa ragione), e che li umilia pur sempre, mentre la seguono (cioè le dànno ascolto), come se invece quelle azioni si aspettassero da parte loro non [come fatte] per dovere, ma per puro merito. Poichè, coll'imitare, essi, tali azioni, cioè seguendo tale principio, non solo allo spirito della legge non dànno soddisfazione, la quale consiste nell'intenzione di assoggettarsi alla legge e non nella conformità ad essa delle nostre azioni (qualunque ne possa essere il principio), [non solo] ripongono il movente *patologicamente* nella simpatia o anche nella filautia, invece che moralmente nella legge, [sibbene anche] si formano, in tal modo, una maniera di pensare mobile, superficiale e fantastica, per darsi vanto di una certa innata bontà del proprio animo, che non abbisogna nè di sproni nè di briglie, e per il quale non si richiede nemmeno un comando, e per dimenticare la loro obbligazione a cui pure, prima che al merito, dovrebbero pensare. Invero possono bene le

(1) Anche qui è ineliminabile un po' di contraddizione: la moralità importa il sentimento del *dovere*, della *subordinazione;* ma se la *legge* è *nostra*, il fanatismo... stoico è inevitabile.

azioni altrui, che sono state compiute con grande sacrificio, ma, in sostanza, solamente per il dovere, venire esaltate come imprese nobili ed elevate, ma pure solo in quanto vi si trovano indizi che lasciano capire come esse siano dovute in tutto al rispetto per il proprio dovere e non agli impulsi del cuore. Ma se si vogliono proporre ad alcuno come esempi da seguire, si deve far valere come movente solo affatto il rispetto per il dovere (come l'unico genuino sentimento morale); questo [è] un serio e santo precetto, che non permette al nostro vano egoismo di baloccarsi colle tendenze patologiche (in quanto sono analoghe alla moralità) e di attribuire a nostro merito ciò che si è fatto di bene. Solo che noi ben ricerchiamo, in tutte le azioni, degne di lode, senz'altro troveremo una legge del dovere, che comanda e non lascia scegliere al nostro capriccio ciò che potrebbe tornar gradito alla nostra inclinazione. Ecco l'unico modo di considerare [le presenti questioni], il quale informa moralmente l'anima, perchè essa è solo capace di [abbracciare efficacemente] principî saldi e determinati con esattezza.

Se il fanatismo, nel significato più esteso, importa che, secondo [determinati] principî, [poniamo religiosi o morali, onde le diverse specie di esso], s'intraprenda a uscir fuori dei limiti segnati dalla ragione umana, allora il fanatismo morale è la trasgressione dei limiti segnati all'umanità dalla ragion pura pratica, per cui essa proibisce di riporre il principio determinante soggettivo delle azioni conformi al dovere, cioè il loro movente morale, in qualche altra cosa che non sia la legge stessa, e l'intenzione, che per questa viene prodotta nelle massime, altrove che nel rispetto per la legge, e quindi ordina di fare quale supremo principio vitale della moralità nell'uomo il pensiero del dovere che abbatte ogni arroganza come una vana filautia.

Così stando le cose, non solo i romanzieri o gli educatori sdolcinati (benchè alzino anche la voce contro

il sentimentalismo), ma talora anche i filosofi, ed anzi i più severi tra essi, gli Stoici, invece della rigida, ma saggia disciplina dei costumi, hanno introdotto il fanatismo morale, benchè il fanatismo di questi fosse di natura più eroica, quello, invece, dei primi, di natura più sciatta e sentimentale; e si può, senza finzione, con ogni verità, sostenere della dottrina morale del Vangelo: che essa, anzitutto, colla purezza del principio morale, e coll'averlo adattato ai limiti degli esseri finiti, ha assoggettato tutta la buona condotta umana all'azione educatrice di un dovere, messo loro sotto gli occhi, il quale non permette loro di perdersi in sogni di perfezioni immaginarie, ed ha posto i limiti della umiltà (1) (cioè della conoscenza di sè), così alla presunzione come all'egoismo che volentieri tendono a sconfinare.

Dovere! nome sublime, grande, che in te non hai nulla, che importi allettamento, ma esigi la sottomissione, e tuttavia, nel contempo, nulla minacci che susciti nell'animo avversione naturale e lo spaventi, per muovere la volontà, ma solo proponi una legge, che da sè trova adito nell'animo, e pure contro la volontà, ottiene tuttavia anche la stima (se non sempre l'osservanza), davanti alla quale tacciono le inclinazioni, se pure agiscono in secreto contro di essa, qual è l'origine degna di te, e dove trovasi la radice della tua nobile prosapia, che dignitosamente rifiuta ogni affinità colle inclinazioni, dalla quale radice deriva l'indispensabile condizione di quel valore che gli uomini possono solo darsi da se stessi?

Non può essere, se non ciò che eleva l'uomo sopra se stesso (sopra la parte che appartiene al mondo dei sensi), che lo stringe a un ordine di cose che solo l'intelletto può pensare, [ma non conoscere], e che ha, nello stesso

(1) Ma appunto soltanto il Cristianesimo giustifica l'umiltà in quanto non fa coincidere il Legislatore coll'agente che deve osservare la legge.

tempo, sotto di sè, tutto il mondo dei sensi, e con questo l'esistenza umana empiricamente determinata nel tempo, e la somma di tutti gli scopi (la quale soltanto, [in quanto totalità], conviene a simili leggi pratiche incondizionate, qual è la legge morale). Ciò non è che la *personalità* (1) [cioè la parte intelligibile e trascendentale dell'uomo], cioè la libertà e l'indipendenza dal meccanismo dell'intera natura, riguardate, però, anche come una facoltà di un essere soggetto a proprie leggi, vale a dire a leggi pratiche pure date dalla sua stessa ragione, sicchè la *persona*, [che è, diremo, l'unione ipostatica, nell'uomo, dell'elemento intelligibile e dell'elemento sensibile], in quanto appartiene al mondo dei sensi, è soggetta alla sua propria personalità, in quanto essa appartiene anche al mondo intelligibile. Quindi non è meraviglia, se l'uomo, come partecipe dei due mondi, debba trattare il proprio essere, in rapporto colla sua seconda e suprema destinazione, non altrimenti che con reverenza, e la legge di tale destinazione con sommo rispetto.

Su tale origine si fondano appunto molte espressioni che designano il valore delle cose secondo idee morali. La legge morale è santa (inviolabile). L'uomo, per vero, è ben poco degno di venerazione, ma nella sua persona l'*umanità* [= personalità, intesa come la caratteristica dell'uomo] gli deve essere sacra. In tutto il mondo creato, tutto ciò che si vuole e su cui si può qualche cosa, può servire anche solo come mezzo; solo l'uomo e, con lui, ogni creatura ragionevole, ha in sè [ragion di] fine. In altre parole, egli è il soggetto della legge morale, che è santa, per l'autonomia (2) [cioè per la spontanea attività legislativa] della sua libertà. Appunto per questa [autonomia], ogni volere, perfino

(1) Per noi la *personalità* è la parte razionale dell'uomo in quanto ha un sentore più o meno chiaro del Legislatore ed aderisce alla sua *legge* liberamente.

(2) Cioè, diciamo noi, per la libera adesione alla legge.

quello di ciascuna persona, rivolto alla stessa, è limitato alla condizione di accordarsi coll'autonomia dell'essere razionale, vale a dire di non assoggettare tale essere ad alcun fine, che non sia possibile secondo una legge che possa esprimersi dalla volontà dello stesso soggetto paziente [cioè che subisce l'azione]; questo, adunque, non può mai servire semplicemente come mezzo, ma, nel contempo, anche come fine (1). Questa condizione, giustamente noi poniamo perfino al volere divino, riguardo agli esseri ragionevoli, in questo mondo, considerati come sue creature, in quanto essa si fonda sulla loro personalità, per la quale solo essi hanno in sè [ragion di] fine.

Questa idea della personalità che suscita rispetto, e ci pone sott'occhio la nobiltà della nostra natura (secondo la sua destinazione), da un lato ci fa notare la nostra manchevolezza circa il conformarsi ad essa della nostra condotta, e perciò abbatte la presunzione, dall'altro è naturalmente e facilmente avvertibile anche dalla più comune ragione umana. Non ha, talvolta, ciascuno, che sia un uomo d'onore anche solo in certa misura, constatato di non essersi indotto a [dire] una bugia, del resto innocente, colla quale o poteva liberar se stesso da un affare increscioso, o pure anche procurar vantaggio a un amico diletto, e assai benemerito [a suo riguardo], unicamente per non dover essere oggetto di disprezzo ai suoi occhi, nel proprio secreto? Un uomo retto, non si sente [forse] sostenuto, nella più grande sventura della vita, in cui non sarebbe incorso, quando solo avesse potuto far getto del dovere, dalla coscienza di avere onorato e conservato nella sua di-

(1) Nel « Fondamento della metafisica dei costumi », oltre questa seconda formola dell'imperativo, aggiunge un terzo principio (detto dell'autonomia) e cioè: « L'idea della volontà di ogni essere ragionevole come volontà universalmente legislatrice ». Qui si enunzia in sintesi la natura dell'attività etica, piuttosto che formulare un imperativo.

gnità, riguardo alla propria persona, l'umanità, per non dover arrossire davanti a se stesso e non aver motivo di temere l'interna coscienza del proprio esame? Questa consolazione non è felicità, nemmeno una minima parte di essa. Chè nessuno desidera l'occasione di provarla, e nemmeno una vita in tali circostanze. Egli, però, vive, nè può sopportare di essere, ai proprî occhi, indegno di vivere. Pertanto questa calma interiore è soltanto negativa, riguardo a tutto quello che può rendere la vita piacevole; in altre parole, essa consiste soltanto nel tenersi lontano dal pericolo di sminuire il proprio valore personale, dopo aver già rinunziato, in tutto, a quello della propria condizione. Essa è prodotta da un rispetto per qualche cosa, diversa affatto dalla vita, nel cui confronto e nella cui opposizione, anzi, la vita, con tutta la sua attrattiva, non ha punto valore. Egli vive ancora soltanto per dovere, non perchè trovi nella vita, la minima soddisfazione.

Ecco [dunque] la natura del genuino movente della ragion pura pratica; esso non è altro che la stessa legge morale pura, in quanto ci lascia intravvedere la nobiltà della nostra esistenza soprassensibile, e soggettivamente produce rispetto per una più alta destinazione, negli uomini, che, simultaneamente, sono consci della loro esistenza sensibile e della conseguente loro dipendenza dalla propria natura, in quanto questa è affetta patologicamente. Ora è ben lecito associare con un tale movente, tanti allettamenti e tante piacevoli attrattive della vita, che anche solo per tal ragione, la scelta più avveduta di un epicureo ragionevole e pensoso del maggior vantaggio per l'esistenza, si deciderebbe per la condotta moralmente buona; e si può anche consigliare di unire questa veduta di una gioiosa fruizione della vita, con quella suprema causa movente, che già per sè sola basta a determinare [il volere]; ma [ciò] solo per esercitare il contrappeso riguardo alle attrattive, che il vizio non manca di esercitare nel campo opposto,

e non per riporre in essa, nemmeno in minima parte, la genuina forza motrice, se si parla di dovere. Ciò sarebbe, in sostanza, come voler intorbidare, nella propria sorgente, l'intenzione morale. L'autorità del dovere non ha nulla a che fare colla fruizione della vita; quella ha la propria legge specifica e il tuo tribunale, e se anche si volessero mescolare l'una e l'altra, per offrirle, fuse, quasi come un rimedio, all'anima malata, pure senz'altro, per virtù propria, si separerebbero; chè, se ciò non avvenisse, la prima non agirebbe, e se anche la vita fisica, con ciò, si rinforzasse, tuttavia la vita morale, senza possibilità di salvezza, svanirebbe.

* * *

Schiarimento critico [circa il metodo] *dell'analitica della ragion pratica pura.* — Già nella *Introduzione*, che abbiamo tradotta, l'Autore accenna alla diversità di metodo, cioè di ordine nella trattazione, riguardo alle due analitiche, della ragione speculativa e della ragione pratica. In sostanza, la diversità di ordine dipende dal fatto che il conoscere è, in certa guisa, di natura centripeta in quanto prende le mosse dalla realtà, cioè dalle intuizioni, ed invece l'agire, che è di natura centrifuga, non presuppone alcuna realtà, la quale dovrà poi, qualora, essere effetto dell'azione: quindi si spiega il metodo dell'Analitica della ragion pratica, che tratta successivamente dei principî, dei concetti (di bene e di male) e dei moventi. Tale divisione, secondo l'Autore, che ripete quanto già aveva detto Aristotele (vedi Περὶ ψυχῆς, III, 434 a, 12), è simile ad un sillogismo, che riproduce i tre momenti dell'azione; e infatti: il principio morale, costituisce la premessa maggiore; i concetti di bene e di male, che importano la sussunzione delle azioni possibili sotto il principio, formano la premessa minore; infine, la determinazione soggettiva del volere, costituisce la conclusione.

Anche rispetto al contenuto qualitativo delle conoscenze vi è diversità tra le due analitiche. Infatti le conoscenze teoretiche *a priori* si potevano dimostrare con esempi tolti dalle varie scienze (così, poniamo, volendo esemplificare la catego-

ria della causa, possiamo citare la seguente legge: *Se la temperatura aumenta, i corpi si dilatano*), poichè gli enunziati scientifici, frutto di ricerche metodicamente rigorose, sono stati spogliati da ogni materia empirica ingombrante. Invece gli elementi *a priori* della moralità sono immediatamente riconoscibili anche da parte di coloro che sono privi affatto di cultura scientifica, e ciò può dipendere dal fatto che, mentre rispetto alla teoria, le intuizioni in cui si possono esemplificare i concetti, costituiscono il presupposto, e perciò, in certa guisa, il fondamento della scienza, per contro, rispetto alla pratica, devono essere posti a fondamento del sapere morale, i principî *a priori* della ragion pura, cioè la nozione di legge etica. Del resto si può fare appello anche al giudizio morale dell'intelletto più comune, per constatare come l'uomo, quasi istintivamente, dirò, avverta la differenza tra i motivi determinanti formali e i motivi *a posteriori*, tra i sentimenti empirici, relativi alle inclinazioni, che, in quanto sono pregustati, determinano l'azione, e il sentimento morale, di natura pratica, in quanto è l'effetto *a priori* dell'azione determinante della legge sulla volontà.

Prudenza e moralità, adunque, sono cose affatto opposte, che il filosofo deve distinguere colla massima cura; ma siccome egli non può attingere le radici prime, cioè noumeniche, della legge, così, per la detta distinzione, dovrà, e potrà anche facilmente, ricorrere ad esperienze fatte riguardo alla ragione pratica di ogni uomo; chè, se in una coscienza, tutta quanta assorta negli interessi materiali, si fa balenare la rappresentazione della legge, subito questa eserciterà una cernita sui molteplici elementi empirici, assimilando quelli che le sono in qualche modo affini e garantiscono il rispetto della personalità propria od altrui, e respingendo gli altri. Non si deve però credere che tra prudenza e moralità vi sia un'opposizione assoluta; talvolta è anche doveroso provvedere alla propria felicità od al proprio benessere, se questo è una condizione che ci facilita l'assolvimento dei nostri doveri, e se d'altra parte, la miseria, nei riguardi morali, è una cattiva consigliera; soltanto bisogna aver cura di tenere ben distinti i due ordini di motivi, per non pregiudicare la purezza delle intenzioni.

Se noi potessimo conoscere la libertà (che, invece, possiamo

solo pensare, perchè è un carattere del *noumeno*), allora ci renderemmo pienamente conto della legge morale e della sua necessità; per contro, noi conosciamo *a priori* soltanto la legge, da cui la libertà è inferita come un postulato, che non può essere negato dalla ragione teoretica, perchè non è in grado di dimostrarne l'impossibilità. Chè il concetto della libertà non può essere in alcun modo ricavato dall'esperienza, come, purtroppo, ancora molti s'illudono di poter fare e quindi, rivolgendo erroneamente le loro ricerche alla natura empirica dell'anima, scalzano dalle fondamenta la stessa legge morale e rinunziano all'unico spiraglio, diremo, per il quale lo spirito umano può attingere un mondo puramente intelligibile.

[Di qui comincia propriamente la *trattazione della libertà*, che traduco].

PASSO V. — Il concetto di causalità, come di necessità naturale, in opposizione al concetto di essa, come libertà, si riferisce solo all'esistenza delle cose determinabili nel tempo, cioè in quanto fenomeni, e si oppone a quello della causalità di esse, in quanto cose in sè. Ora se le condizioni esistenziali delle cose [che sono] nel tempo, si scambiano per quelle delle cose in sè (secondo l'opinione comune), allora in nessun modo si può conciliare la libertà colla necessità nei rapporti causali, perchè esse sono contradittoriamente opposte fra loro. Poichè dalla necessità deriva: che ogni fatto e perciò ogni azione che avvenga in un dato punto di tempo, sia necessariamente sotto la condizione di ciò che lo precede nel tempo. E poichè il passato non è più in mio potere, così ogni azione che io compia, per un motivo determinante, che non è più in mio potere, dev'essere necessaria, perchè, in altre parole, io non sono mai libero nel momento in cui opero. E sebbene, aggiungo, supponessi la mia intera esistenza come indipendente da una qualsivoglia causa estranea (supponiamo, da Dio), sicchè i principî determinanti della mia causalità, e persino della mia esistenza intera, non fos-

sero affatto fuori di me, ciò tuttavia non trasformerebbe minimamente in libertà quella necessità fisica. Poichè in ciascun momento io sono pur sempre soggetto alla necessità di venir determinato all'azione da ciò che non è in mio potere, e la indefinita serie degli avvenimenti *a parte priori*, che io solo continuerei [*a parte posteriori*], secondo un ordine già predeterminato, senza poterlo, in alcun punto, cominciare da me, sarebbe una ininterrotta catena naturale, e così la mia causalità non sarebbe mai libertà.

Se, pertanto, si vuole attribuire la libertà a un ente la cui esistenza è cronologicamente determinata, essa, a questa condizione, non si può inferire dalla legge della necessità naturale che governa tutti gli avvenimenti della sua esistenza e così pure anche i suoi atti; ciò vorrebbe dire, affidare tale ente al cieco caso. Ma poichè tale legge [naturale] inevitabilmente si riferisce a ogni causalità delle cose, in quanto la loro esistenza si determina nel tempo, così, se questa [forma di esistenza temporale] fosse il modo di rappresentarsi l'esistenza delle cose in se stesse, si dovrebbe rigettare la libertà come un concetto vano ed impossibile. Per conseguenza, se ancora si vuol salvare la libertà, resta come unica via, che si attribuisca l'esistenza di una cosa, in quanto è determinabile nel tempo, e quindi anche la causalità secondo la necessità fisica, unicamente al fenomeno, ma la libertà, al medesimo ente, come cosa in sè (1). Ciò è del resto inevitabile, se si vogliono conservare simultaneamente i due concetti contrastanti; tuttavia, nell'applicazione, se si uniscono in una medesima azione, e perciò si vuol giustificare anche tale unione, ci si presentano gravi difficoltà, che sembrano rendere ineffettuabile simile conciliazione.

(1) E qui sta appunto l'errore, nell'affermare che l'*uomo è libero*, come *homo noumenon* ed è determinato come *homo phaenomenon*, perchè la contraddizione resta ineliminabile; più coerentemente il Boutroux ha affermato il *contingentismo* delle leggi naturali.

Se di un tale che commette un furto, dico che tale atto, secondo la legge della causalità naturale è conseguenza necessaria di motivi determinanti che lo precedono nel tempo, esso, allora, non potrebbe in alcun modo venir tralasciato; ora, come può, in tal caso, il giudizio secondo la legge morale riuscire diverso e presupporre che esso tuttavia avrebbe potuto non avere luogo, perchè la legge comanda di non compierlo? In altre parole, come può quell'uomo, in un dato momento e rispetto ad un'azione chiamarsi libero, se in quel medesimo momento e rispetto alla stessa azione è soggetto inevitabilmente alla necessità naturale? Cercare una via di uscita, soltanto riducendo ad un *concetto comparativo di libertà* la specie dei motivi determinanti [interiori] della propria causalità [pur sempre] conforme alla legge naturale, (secondo il quale concetto talora si chiama azione libera [anche di una cosa inanimata], quella la cui naturale causa determinante si trova dentro la cosa che agisce, come l'azione di un corpo scagliato, se si trova in moto libero, chè allora si usa la parola libertà, perchè il corpo, mentre si muove, non è spinto da alcuna causa esteriore, oppure come chiamiamo anche libero il movimento di un orologio perchè esso stesso spinge avanti la propria lancetta, che perciò non può essere mossa dal di fuori, proprio come le azioni umane, benchè siano necessarie, a cagione dei loro motivi determinanti che le precedono, tuttavia si chiamano libere, perchè ne sono moventi le rappresentazioni interne prodotte dai nostri propri poteri, per mezzo delle quali, secondo condizioni determinanti, si producono desideri, e infine, secondo il nostro gradimento, si compiono azioni) è una meschina sanatoria, a cui pur sempre si lasciano ancora attrarre alcuni, che, così, con una piccola questione di parole, credono di aver risolto quell'arduo problema, circa il quale si sono affaticati invano i millenni e la cui soluzione, per conseguenza, ben dif-

ficilmente potrebbe essere trovata in modo così superficiale. In altre parole, la questione circa quella libertà, che deve essere posta a fondamento di tutte le leggi morali e dell'imputabilità [delle azioni] secondo queste leggi, non ricerca punto se la causalità determinata conformemente ad una legge naturale sia necessaria per principî determinanti che si trovano nel soggetto o che si trovano fuori di questo, e nel primo caso, se si tratti di istinto o di moventi rappresentati razionalmente, se tali rappresentazioni motrici, come riconoscono coloro stessi [che professano tale opinione], hanno pure il fondamento della loro esistenza nel tempo, anzi in una circostanza precedente, e questa, a sua volta, in un'altra più remota, e così via; così tali moventi, per quanto siano interni e per quanto abbiano una causalità psicologica e non meccanica, cioè producano l'azione per mezzo di rappresentazioni e non di un moto fisico, sono pur sempre principî determinanti la causalità di un ente, in quanto questo ha l'esistenza determinata nel tempo, e quindi sotto condizioni del passato, le quali agiscono necessariamente, e per conseguenza non sono più in potere del soggetto, se questo deve operare; perciò, invero, tali moventi importano la *libertà psicologica* (naturalmente se si vuole usare tale parola per designare una concatenazione affatto interna di rappresentazioni dell'anima), ma pur sempre [implicano] la necessità naturale, e quindi escludono del tutto la *libertà trascendentale* (1), che deve essere concepita come indipendenza da ogni dato empirico e perciò da ogni natura in generale, possa questa venir considerata, come oggetto del senso interno, soltanto nel tempo, oppure, come oggetto del senso esterno, simultaneamente nello spazio e nel tempo, e senza la quale libertà (nello specifico signifi-

(1) Si può accettare un concetto analogo di *libertà*, che trascende tutte le contingenze empiriche ed i bisogni sensibili per aderire unicamente alla *legge*.

cato ultimo), che sola è pratica *a priori*, non è possibile alcuna legge morale, nè alcuna imputazione secondo questa. Appunto per tal motivo, ogni necessità dei fenomeni nel tempo secondo la legge naturale della causalità, può pure chiamarsi *meccanismo della natura*, sebbene non si voglia dire, con ciò, che le cose soggette ad esso, siano realmente macchine materiali. Qui si riguarda solo la necessità della concatenazione dei fatti, in una serie cronologica, come questa si svolge secondo la legge naturale, e il termine [l'Autore dice: il soggetto] in cui si svolge tale corso, si può chiamare *automaton materiale* quando il meccanismo è messo in funzione dalla materia, oppure, col Leibniz, [*automaton*] *spirituale*, quando [è messo in funzione] dalle rappresentazioni; e se la libertà del nostro volere non fosse diversa da quest'ultima (vale a dire [fosse solo] quella psicologica e comparativa, ma non anche quella trascendentale, cioè assoluta), essa non sarebbe, in sostanza, niente di meglio che la libertà di un girarrosto, che fa da sè i suoi movimenti, una volta montato.

Ora, per eliminare l'apparente contraddizione tra meccanismo fisico e libertà, in una sola e medesima azione, nel presente caso, devesi ricordare quanto è stato detto nella Critica della ragione pura, oppure quanto ne consegue: che la necessità naturale, la quale non può accordarsi colla libertà del soggetto, è propria solo delle determinazioni di ciò che è sottoposto alle condizioni temporali, e quindi solo del soggetto agente come fenomeno, e che perciò i moventi di ciascuna sua azione si trovano in quello che appartiene al passato e non è più in suo potere (al quale passato si devono ascrivere anche le sue azioni compiute, e quale fenomeno, il suo carattere determinabile ai suoi occhi per mezzo di esse). Ma appunto il medesimo soggetto, che per altro lato è anche conscio di sè, come cosa in se stessa, [si badi bene, piuttosto come *principio trascendentale* che domina tutta la serie cronologica, che non come principio tra-

scendente], considera pure la sua esistenza, in quanto è indipendente dalle condizioni temporali, ma se stesso come determinabile unicamente per mezzo di leggi che gli dà la sua stessa ragione, e in questa sua esistenza [metafenomenica], nulla precede la sua determinazione volontaria; ma ogni azione, e in genere ogni determinazione del suo essere, che muta secondo il senso interno, e l'istessa intera serie [fenomenica] della sua esistenza, come realtà sensibile, non sono da riguardare, nella coscienza della sua esistenza intelligibile, che come conseguenza, e, però, non mai come principio determinante la causalità di esso come noumeno. Sotto questo riguardo, adunque, l'ente razionale, di ogni azione, che compie, contraria alla legge, per quanto, come fenomeno, sia sufficientemente determinata nel passato e quindi inevitabilmente necessaria, può dire con ragione che egli avrebbe potuto tralasciarla; perchè essa, con tutto il passato che la determina, appartiene ad un unico fenomeno del suo carattere, che egli si procura da sè e secondo cui egli aggiudica a sè, come a causa indipendente da qualsivoglia sensibilità, la causalità di quei medesimi fenomeni.

[In astratto la soluzione kantiana del problema della libertà, può riuscire soddisfacente, ma in concreto, la cosa cambia aspetto. Mi pare che l'Autore non abbia risolto il caso citato di quel tale che commette il furto. Comunemente si ritiene libera un'azione, che pur essendo avvenuta in un determinato momento, non soltanto doveva, in omaggio alla legge, ma poteva di fatto essere tralasciata. Ora, se il carattere, dirò, originario dell'uomo, quello che si procura da sè (*den er sich selbst verschafft*, di cui si fa cenno alla fine del passo tradotto) e che si considera come causa indipendente, è una semplice concausa della realtà fenomenica, allora le sue azioni sono libere semplicemente nel senso che ne recano l'impronta, e che, senza di esso, non avrebbero avuto luogo. Ma a tale stregua, anche l'azione specifica

di un agente fisico o chimico, sarebbe libera rispetto alla sua causa principale. Ma tale teoria, seguita da *A. Schopenhauer*, che ammette l'innatismo e l'immutabilità dei caratteri, deve concludere nel determinismo. Se poi il mondo fenomenico di ciascuno di noi, è un prodotto della nostra attività originaria, è come un unico fenomeno del nostro carattere, cioè è quasi una camicia di forza, che il nostro *io*, originariamente libero, si è via via intessuta, per chiudervisi come in un bozzolo, allora il soggetto intelligibile fu veramente libero solo all'origine della vita empirica, come le anime, secondo Platone, sono libere solo nell'istante della reincarnazione, quando si tratta della scelta dello stato. Ma in tutti questi casi non si tratta evidentemente dell'esercizio della libertà vera riguardo ad ogni singola azione. Resta, forse, ancora, una soluzione, per chiarire la probabile opinione dell'Autore circa la libertà: che, cioè, si ammetta che le serie fenomeniche siano determinate necessariamente *a parte ante* (cioè gli effetti sono determinati rispetto alle cause), ma non *a parte post* (cioè le cause non sono determinate rispetto agli effetti); e così ogni intervento libero della volontà nelle condizioni dell'ambiente, realizza sempre e solo una delle possibilità che sono conformi alle leggi naturali. A meno che il nostro Autore, considerando appunto tutta la serie fenomenica, presente, passata e futura, come un solo fenomeno del carattere, non pensi che ogni atto libero lo trasfiguri tutto, sicchè, per esempio, anche nel caso di una conversione, poniamo quella di San Paolo o del Manzoni, il nuovo orientamento spirituale, diremo, istantaneo, porti, in un certo modo, come in un primo piano, alcuni elementi secondari della vita del convertito, e così il suo passato, considerato alla nuova luce, spieghi adeguatamente un mutamento che, a tutta prima, pareva improvviso. Ma nei due ultimi casi, come si spiega l'ipotesi fatta dall'Autore, che se

in un dato istante noi conoscessimo esattissimamente il modo di pensare di un uomo e quindi tutti i moventi interiori e nello stesso tempo tutte le circostanze esterne che agiscono o agiranno su tali moventi, noi potremmo prevedere, colla stessa certezza di un'eclissi, anche nei minimi particolari, la condotta di lui?].

* * *

La coscienza morale (continua il testo, che io riassumo) dimostra la verità della dottrina esposta. Infatti, chi ha violato la legge, non riesce a far tacere l'accusatore interno, sostenendo di fronte a se stesso, che la sua condotta immorale è dovuta necessariamente ad una abitudine che ha finito per privarlo di ogni vigilanza sopra i suoi atti. Tuttavia egli prova rimorso, cioè dolore, benchè questo non serva punto a riparare il malfatto e sia perfino una cosa sciocca (come, del resto coerentemente, sostiene Giuseppe Priestly, materialista e determinista, il quale, negando la libertà, doveva, senza dubbio, negare anche la responsabilità, l'imputabilità, e quindi la legittimità del rimorso). Eppure tale sentimento è legittimo, e poichè la nostra vita empirica è sempre tutta presente alla nostra *coscienza intelligibile*, cioè al nostro foro interno, così anche di una trasgressione remota nel tempo, noi proviamo un dolore intenso come se essa fosse attuale. Dunque, per quanto l'uomo sia determinato empiricamente, sicchè, conoscendo integralmente il suo presente e tutte le circostanze ambientali, se ne potrebbe prevedere il futuro, colla stessa certezza di un'eclissi, tuttavia egli non si sente mai esonerato dal dovere di rendere conto dei suoi atti, e così gli stessi fanciulli incorreggibili trovano fondati i rimproveri che loro si fanno.

Senonchè, se noi ammettiamo che Iddio abbia creato le sostanze con tutti i loro accidenti e con tutte le loro manifestazioni empiriche ordinate nel tempo e nello spazio, allora tutti i vari modi di esistenza dipendono unicamente dalla prima causa creatrice e non vi può più aver luogo la libertà. Gli stessi teisti i quali affermano che Dio (a cui, quale puro spirito, non convengono l'estensione e la durata) avrebbe creato

il mondo, come realtà in sè, colle forme relative dello spazio e del tempo, non possono salvare la libertà; senza contare che essi limitano il potere creativo di Dio alla preesistenza delle due dette forme, chè se le cose materiali costituiscono una realtà in sè, il tempo e lo spazio che ne sono condizioni imprescindibili, concepite necessariamente *a priori*, devono preesistere e non possono essere create (1). È molto più coerente, quindi, ammettere, collo Spinoza, che tempo e spazio sono attributi della stessa Sostanza prima, e negare senz'altro ogni libertà.

Ma la questione si può risolvere in un altro modo. Si può ammettere, cioè, che Dio abbia creato soltanto dei *noumeni*, sicchè la realtà sensibile non è che un complesso di apparenze soggettive, costituenti il mondo empirico, estraneo affatto all'azione creatrice; e così non tutta quanta l'esistenza delle sostanze spirituali create dipende da Dio, la cui azione ha per effetto soltanto l'elemento noumenico. Senonchè, dirà alcuno, la soluzione qui proposta del problema della libertà, *è ancora assai difficile in sè ed appena suscettibile di una chiara esposizione.*

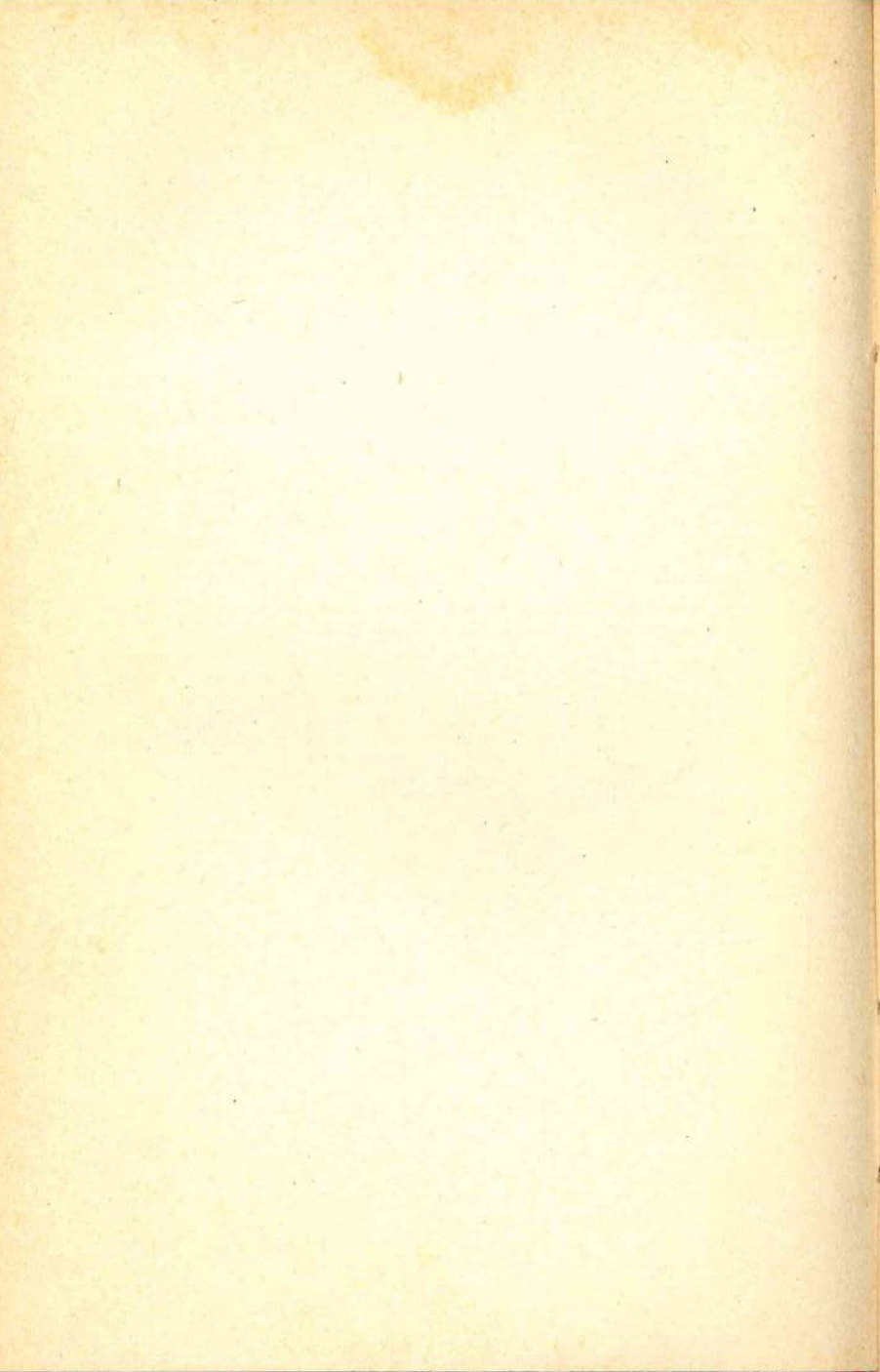
* * *

Perchè il concetto di libertà (cioè di *causa prima*) è la sola idea della ragion pura teoretica, la quale ci permetta di estendere la nostra conoscenza pratica nei riguardi del soprasensibile? Intanto, tale concetto si riferisce alla categoria della causalità. Ora le categorie della quantità e della qualità [cioè del grado di essere], di natura matematica, importano solo la sintesi di elementi omogenei (cioè intuizioni reali o possibili) e non permettono quindi che si trascenda il campo empirico o intuitivo, ma le categorie della causalità e della necessità (cioè della relazione e della modalità) importano, in quanto sono *dinamiche*, la sintesi del diverso, chè, per esempio, dato un effetto non è punto necessario ammettere una causa della stessa natura. D'altra parte, nella Dialettica della

(1) Non potrebbero lo spazio e il tempo essere *concreati* colle cose? Su che cosa si fonda, poi, questa ipotesi che Iddio avrebbe creato soltanto i *noumeni?*

ragion pura, per risolvere la terza antinomia, si era già ammessa almeno la possibilità di una causa prima. La coscienza umana, poi, ha avvertito il fatto della moralità e l'esistenza della legge, onde si potè inferire il concetto della libertà, intesa come carattere intelligibile della stessa ragione umana; e così l'uomo ha trovato in se stesso l'adito, dirò, che lo conduce nel mondo soprasensibile. Invece riguardo all'altro concetto [che appartiene alla modalità] l'uomo non ha trovato in sè nessun punto di appoggio che gli permettesse di salire, colla ragione, dalla contingenza alla necessità.

LIBRO II

DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA

CAPITOLO I

Circa la dialettica della ragion pura pratica in generale.

La ragion pura, così nell'uso teoretico, come nell'uso pratico, ha la sua dialettica, in quanto tende a ricondurre la totalità dei dati condizionati all'incondizionato che si può trovare soltanto nella realtà in sè. Ora la ragion teoretica che ha per obbietto legittimo soltanto le intuizioni empiriche, che scambiava per la realtà in sè (ciò che avviene sempre quando manchi l'*indagine critica*) (1), si illuse di aver scoperto i principî primi ed incondizionati di tutta la realtà conoscibile; ma l'analitica della ragion pura dimostrò che le intuizioni sono soltanto fenomeniche, e la dialettica fece vedere come anima, mondo e Dio non fossero punto i principî incondizionati della realtà conoscibile, cioè non fossero realtà in sè (almeno riguardo al nostro potere conoscitivo), ma fossero soltanto *idee a priori*, di cui non si poteva fare alcun uso trascendente, senza giungere ad affermazioni o contradittorie (antinomie) o infondate logicamente (paralogismi o ideali religiosi). Ma tale contrasto della ragion teoretica con se stessa, fu in certa guisa benefico, perchè ci indusse a tentar di uscire dalle contraddizioni, ammettendo la possibilità di un mondo superiore, metafenomenico.

Ora anche la ragion pratica ha la sua dialettica, che cerca di ricondurre la molteplicità delle manifestazioni pratiche e condizionate, ad un solo principio incondizionato, non inteso

(1) Naturalmente noi non condividiamo queste idee; i *fenomeni* sono realtà, ma puramente accidentale mentre le forme dell'intelletto corrispondono all'essenza della realtà.

come movente *a priori* del volere, che consiste nella stessa legge morale, ma inteso come la totalità degli oggetti della ragion pura pratica, compresi sotto il nome di *sommo bene*. [Si tenga presente che l'Autore, in questo capitolo, è molto succinto e si limita spesso a semplici cenni che egli s'illude dover riuscire facilmente intelligibili ai lettori che hanno tenuto dietro, con attenzione, a tutto il precedente lavorìo critico. Secondo la sua intenzione, la dialettica della ragion pura pratica deve concludere tutto il sistema critico, il quale si propose il còmpito di determinare esattamente i due campi inconfondibili della ragion teoretica e della ragion pratica, che, però, s'inseriscono l'uno nell'altro, formando un tutto organico, in quanto le *nozioni pratiche*, determinate con metodo critico, servono a riempire i vuoti lasciati dalla dialettica della ragione speculativa, che non potendo varcare i limiti dell'esperienza possibile, doveva limitarsi ad affermare la possibilità di altri modi di essere non attingibili empiricamente. Si capisce, quindi, come la dialettica della ragion pratica, abbia ragione di *fine principale* di tutta la filosofia critica, e come i momenti critici che la precedono, cioè tutta la *Critica della ragion pura* e l'*Analitica della ragion pratica*, abbiano soltanto valore di mezzo e siano implicati, in certa guisa, in essa, come parti integranti. E si capisce ancora come la questione del *sommo bene*, che presuppone tutta la trattazione critica precedente, sia la più ardua di tutta quanta la filosofia, e quindi non possa mai essere risolta esaurientemente, non tanto in teoria, quanto nella pratica, giacchè una teoria morale è profondamente compresa ed accettata solo da chi la mette integralmente in pratica. Queste considerazioni renderanno più chiara la seguente esposizione].

La determinazione del sommo bene costituisce la *dottrina della saggezza*, e in quanto è conseguita con metodi rigorosi, propri della scienza, è la *filosofia* quale era intesa dagli antichi (specialmente dagli Stoici), come quella che doveva far vedere, in teoria, il concetto del sommo bene, e, specialmente nella pratica, il modo di condotta necessario per conseguirlo; infatti essi chiamavano propriamente filosofo colui nel quale le azioni collimassero perfettamente coll'ideale di bene che si era venuto formando in teoria. Ma poichè l'attuazione piena della saggezza non è conseguibile su questa terra, così sarebbe

conveniente che, chi esamina criticamente tutta la ragione umana, allo scopo di determinare il concetto del sommo bene e della condotta buona, assumesse il nome di *filosofo* inteso nel significato etimologico di *amante della saggezza*, giacchè, per quanti sforzi faccia, non potrà mai giungere alla condizione perfetta di maestro, per ciò che riguarda la condotta pratica, ma si troverà pur sempre anche nella condizione di discepolo, che ancor molto deve fare, a proprio riguardo, per adeguare il modello ideale.

È bene fare osservare ancora che l'unico movente morale della volontà è la legge (1) *a priori*, e che perciò il *sommo bene* che noi stiamo per determinare non deve essere punto considerato come una materia della facoltà di desiderare, necessaria a rendere pratica la legge stessa; anzi è pur sempre la legge, immediatamente pratica, che ci impone di fare oggetto della nostra volontà, quello appunto che determineremo come sommo bene. È chiaro, però, che, se un elemento costitutivo di tale obbietto è la moralità stessa, cioè il rispetto alla legge, allora si potrà dire che, sotto un certo punto di vista, il sommo bene è anche movente della volontà.

CAPITOLO II

Determinazione del concetto di sommo bene.

Il concetto di *sommo* può essere inteso nel senso di *supremo* (superlativo relativo) per designare ciò che in una serie gerarchica occupa il primo grado, o ciò che è incondizionatamente, mentre il maggiore o minor grado di essere delle altre cose è condizionato da esso; oppure *sommo* può designare la perfezione, la totalità. Ora dall'*Analitica* sappiamo che la *virtù* è il *bene supremo*, senza di cui non può esistere alcun altro bene. Ma

(1) Qui l'A. ribadisce quello che ripetutamente ha già detto, che cioè l'*unico* movente morale è la legge e non già un fine da conseguire, cioè il *sommo bene*, perchè teme di sminuire il valore della legge e del dovere, facendone dei semplici strumenti o mezzi, dipendenti in tutto dallo scopo a cui servono.

pure essa non è tutto il bene, il *bene sommo* (1); chè se noi sapessimo di un Tizio, che è *virtuosissimo*, ma pure è *assai infelice*, proveremmo un senso di sdegno, come davanti ad un'ingiustizia, e troveremmo che ciò non è punto compatibile col volere perfetto di un essere onnipotente. Quindi il bene sommo o totale importa la virtù e insieme la felicità, in un grado corrispondente al merito. [Dunque il *sommo bene* implica la perfetta giustizia distributiva e come tale si può concepire realizzato in ciascun individuo ed anche nel reo, in quanto subisce una pena adeguata al proprio demerito. Nel presente caso l'Autore sembra proprio che intenda così il sommo bene. Altrove, invece, pare che intenda il sommo bene, dirò, come la somma di due elementi sommi, cioè della perfezione morale o santità, e del più alto grado di felicità, o meglio di beatitudine. Ma il sommo bene, così inteso, si suppone attuato soltanto in Dio; invece per gli esseri razionali finiti costituisce solo il modello, a cui ci si può avvicinare indefinitamente, senza mai conseguirlo in modo definitivo].

Ora tra due termini legati necessariamente, di cui uno costituisce il principio e l'altro la conseguenza, vi possono essere due specie di *unità*, che l'Autore chiama impropriamente *analitica* e *sintetica:* analitica, è quella fondata sulla identità dei termini, come ad esempio (cito da Aristotele), il concavo ed il convesso, che si distinguono mentalmente (e quindi qui non si ha *connessione logica*, come dice il Kant, ma *distinzione logica* e per conseguenza *unità reale*): unità sintetica, invece, è quella di due termini distinti nella realtà, ma connessi per esempio dal rapporto causale (cioè da una connessione reale).

Gli antichi ponevano l'*unità analitica* tra i due elementi del sommo bene, ma erano discordi circa la priorità da dare all'uno o all'altro; l'etica epicurea, che aveva un fondamento estetico, considerava la buona condotta come la ricerca giu-

(1) Il sommo bene fu concepito da Aristotele in modo più organico come *felicità*, cioè come *virtù in azione*, per quanto anch'egli ammetta che a tal fine debba concorrere anche la *fortuna*, giacchè, per es., Priamo, pur ammesso che fosse virtuosissimo, non si può dire che fosse *felice*, quando assistette alla strage dei suoi, da parte dei Greci. Il Kant invece fa consistere il sommo bene nella virtù e nella *felicità meritata* che non dipende punto dalla virtù, ma solo dalla *fortuna*.

diziosa della felicità e riduceva la virtù, dirò, al nulla, cioè alla semplice coscienza di una tale condotta giudiziosa; mentre l'etica stoica, che aveva un fondamento razionale, considerava come essenziale la virtù e riduceva la felicità alla coscienza della propria condotta virtuosa.

Ma dall'*Analitica* risulta che la virtù e la felicità sono termini affatto incompatibili, almeno, nella vita terrena, e perciò nel concetto del sommo bene, in cui si devono trovare uniti, essi costituiscono propriamente una *unità sintetica*, in quanto l'uno è considerato, per esempio, come causa, e l'altro come effetto.

I. *L'antinomia della ragion pratica.* — Dunque virtù e felicità, costituiscono, nel sommo bene, un'unità sintetica: ma resta ancora da decidere, quale dei due termini ha ragione di causa e quale ha ragion di effetto: se cioè la ricerca deliberata della felicità abbia come effetto il perfezionamento morale e quindi renda virtuosi; o se l'agire virtuoso renda felici; in queste due proposizioni che si escludono necessariamente consiste appunto l'*antinomia della ragion pratica*. La prima delle due alternative bisogna escluderla senz'altro, come risulta dall'*Analitica*. Ma nemmeno la seconda alternativa si può giustificare empiricamente; infatti l'agire morale importa soltanto l'osservanza della legge etica, che si disinteressa affatto dal conseguimento di scopi materiali, necessari alla felicità e dipendenti invece dall'osservanza delle leggi fisiche.

II. *Soluzione critica dell'antinomia.* — La terza *antinomia cosmologica* fu risolta, ammettendo due mondi, quello fenomenico e quello noumenico, cosicchè, lo stesso ente, in quanto appartiene al primo ne subisce passivamente le leggi che lo governano, ma in quanto appartiene al secondo, può contenere un motivo determinante la stessa causalità fisica, al cui dominio, quindi, si sottrae affatto.

Un modo analogo si può seguire nella soluzione dell'antinomia pratica. Nessuna delle due proposizioni contradittorie si può dimostrare empiricamente. La prima alternativa, come già abbiamo visto, si deve rigettare affatto. Ma poichè io posso concepire la mia esistenza anche come noumeno e sono determinato all'azione da un motivo intellettuale puro, così non è impossibile che la seconda alternativa (per opera di un Au-

tore intelligibile della natura) si attui in un'altra esistenza, ove il merito avrà necessariamente, come effetto, una felicità adeguata.

Dunque il sommo bene è veramente il fine supremo di una volontà morale; ma una tale esigenza *a priori* ha dato luogo a un equivoco, per cui molti, scambiando la realtà fenomenica per la realtà in sè (1), si sono illusi che già in questa esistenza si potesse conseguire integralmente il sommo bene.

Così presso gli antichi, Epicurei e Stoici fecero consistere il sommo bene nella felicità raggiungibile quaggiù e fondata sulla coscienza della virtù; poichè Epicuro fu molto migliore, dirò, della sua fama, per il fatto che molti, non comprendendo che il suo *principio della felicità* serviva a spiegare cioè a mettere in luce un carattere dell'agire morale, piuttosto che a fondare la condotta etica, come un imperativo inderogabile, e fraintentendo la parola *piacere*, colla quale, probabilmente, egli voleva designare la *contentezza*, cioè la soddisfazione morale, ce lo presentarono come sostenitore di una teoria bassa e volgare. Ma egli fu vittima soltanto di un equivoco consistente nel presupporre gli uomini già animati da intenzioni morali; è chiaro che tali soggetti agiscono moralmente con piacere; senonchè, appunto per la sua ingenuità, egli non si propose il problema essenziale circa il fondamento della moralità, ma si limitò a determinare alcune manifestazioni empiriche di essa.

Del resto molti valentuomini vanno soggetti a una specie di *illusione interiore* per la quale scambiano i loro interni processi pratici col gioco automatico di tendenze che mirano unicamente alla propria soddisfazione, cioè al piacere. Invero ogni determinazione della facoltà di desiderare e quindi anche dell'interesse morale, è motivo di compiacimento per l'azione che ne consegue; insomma il funzionamento normale di una facoltà provoca un sentimento di piacere, che è, però, soltanto effetto e non già causa determinante. Ora, appunto, molti che sono naturalmente retti, per manco di perspicacia interiore, non avvertono chiaramente il vero movente dei loro atti, cioè il rispetto della legge, mentre hanno coscienza chiara dell'effetto, cioè della soddisfazione che si prova, as-

(1) È un fatto che alcuni filosofi antichi non hanno sentito il bisogno di ammettere un *al-di-là*...

secondando l'interesse etico e reprimendo le inclinazioni, e scambiano illusoriamente tale stato col vero motivo determinante.

Ma la soddisfazione morale importa un compiacimento di sè e della propria esistenza ben diverso da quello che si prova quando si soddisfano le inclinazioni materiali, conseguendone gli oggetti relativi: nel primo caso si tratta di un sentimento negativo d'indipendenza dalle inclinazioni, mentre nel secondo caso si tratta di un sentimento, diremo, positivo. Possiamo chiamare, il primo, *contentezza intellettuale* o semplicemente contentezza, il secondo, *contentezza estetica* (1) benchè sia improprio chiamare contentezza un semplice piacere dei sensi. Talora, invero, la contentezza in senso proprio è desiderata per sè, perchè le soddisfazioni dei sensi sono sempre inadeguate, e perchè le inclinazioni, anche quelle conformi alla legge, sono spesso, in quanto cieche e servili, un grave peso per noi e sono d'impedimento all'attività pratica, la quale dev'essere regolata unicamente dalla ragione. La contentezza è affine alla *beatitudine*, la quale importa la piena indipendenza dai bisogni materiali e dalle inclinazioni.

Dunque il sommo bene è possibile, ma solo in rapporto con un mondo intelligibile di cose: ora ci resta da determinare meglio come sia possibile anzitutto, il *bene supremo* (propriamente: l'ultimo grado di perfezione) che importa il concorso della nostra volontà, e in secondo luogo, l'elemento complementare del sommo bene, cioè la *felicità meritata* che non è in nostro potere.

III. *Del primato della ragion pura pratica rispetto a quella speculativa.* — Ragione speculativa e ragione pratica costituiscono in realtà una sola ragione, di cui sono diversi gli usi e quindi gli interessi: l'*interesse teoretico* mira alla *conoscenza* della realtà in tutti i suoi aspetti ed elementi conoscibili; l'*interesse pratico* tende alla *determinazione della volontà* per conseguire il sommo bene. Tra i due usi non vi è punto contrasto perchè i campi relativi sono affatto diversi.

(1) Io sono convinto che nei momenti di elevazione spirituale, quando assurgiamo *in più spirabil aere*, si fruisca una *gioia* diversa, senza dubbio, dal piacere volgare, ma di natura positiva.

Se la ragione speculativa avesse la pretesa al primato e non volesse accogliere nemmeno come possibile se non ciò che può entrare nel suo campo limitato, ma considerasse come vane illusioni tutte le pretese della ragion pratica, allora cadrebbe senz'altro tutto l'edificio morale (1).

E invero non si può nemmeno riconoscere il primato della *ragion pratica condizionata patologicamente*, perchè riconoscendo come legittime le indefinite inclinazioni degli uomini, se ne dovrebbero pure ammettere come possibili i relativi obbietti, per quanto assurdi, mostruosi e infondati, come il paradiso di Maometto o il proprio dissolvimento nella divinità, dei mistici e dei teosofi. Ma la ragion pura è anche pratica per sè, e come tale ha delle esigenze *a priori* e ammette dei principî che non contrastano punto colla ragion teoretica (2); questa, pertanto, può benissimo accogliere tali principî e coordinarli colle proprie conoscenze, pur riconoscendo che essi sono sorti in un terreno che non è il suo e che costituiscono semplicemente dei pensieri, la cui validità si limita al campo pratico.

Così l'interesse teoretico è subordinato all'interesse pratico [e perciò tutta la Critica della ragion pura non ebbe propriamente altro còmpito che quello di delimitare le esagerate pretese della facoltà teoretica e di preparare così il campo della *pura fede pratica*, affinchè questa, seguendo la propria dialettica, potesse svolgere tutto un sistema di nozioni atte a spiegare, a garantire e a migliorare la condotta morale degli uomini].

IV. *L'immortalità dell'anima come un postulato della ragion pura pratica.* — Il sommo bene è imposto categoricamente alla volontà umana e quindi implicitamente è imposta la condizione di esso cioè la piena conformità della intenzione alla legge. Ma la santità non è conseguibile da alcun essere razionale finito; dunque quanto al *bene supremo*, è possibile soltanto un progresso indefinito, il quale naturalmente, esige il *postulato dell'immortalità dell'anima*, cioè dell'esistenza cro-

(1) Certo, se si ammette, a torto, che noi conosciamo solo dei *fenomeni*.

(2) Senza dubbio la *fede* è fondata sulle esigenze più nobili, più elevate e più profonde dello spirito; essa è quasi un'integrazione della *certezza teoretica*.

nologicamente illimitata della personalità. Se la legge morale richiede la perfetta osservanza, non è possibile se non tale ipotesi, chè altrimenti, cioè se gli esseri razionali finiti fossero mortali, essa verrebbe sminuita nella sua dignità e nella sua santità, in quanto dovrebbe adattarsi alla nostra debolezza; nè d'altra parte si può ammettere, fantasticando, coi teosofi, che in un tempo limitato si possa conseguire la perfezione. Questi due casi, poi, sono da escludere anche perchè tolgono ogni motivo *allo sforzo incessante di uniformarci alla legge*, nel quale soltanto consiste la moralità degli esseri razionali finiti. Essi non potranno mai conseguire la perfetta conformità all'imperativo categorico, nè in questa esistenza, nè in quella futura, e quindi nemmeno potranno godere mai la perfetta beatitudine che compete soltanto alla santità, ma nell'esistenza a venire, fatti certi oramai del loro progresso ininterrotto, saranno allietati dalla prospettiva di una *contentezza* (1) che aumenterà via via di grado.

V. *L'esistenza di Dio come un postulato della ragion pura pratica.* — Per la piena attuazione del *bene supremo*, cioè della perfezione morale, abbiamo dovuto ammettere il postulato dell'immortalità. Ma la legge morale che impone come fine necessario il sommo bene, deve anche esigere la possibilità del secondo elemento di questo, cioè della *felicità proporzionata al merito*, per quanto essa legge non contenga alcuna indicazione circa l'attuazione di questa. Conviene quindi ammettere, come postulato, una causa sufficiente a questo effetto, cioè l'*esistenza di Dio*, cioè di un essere conforme in tutto alle esigenze del sommo bene, e la cui attività sia affatto conforme alla legge; pertanto Egli dovrà essere concepito come causa intelligente e volontaria (e quindi anche onnipotente) di una natura, propria dell'esistenza a venire delle creature razionali, le cui condizioni, diremo, ambientali pro-

(1) Questa concezione conclude necessariamente all'esistenza, nell'*al-di-là*, di un eterno purgatorio; perchè, invece, eliminato il concetto astratto di perfezione, che presuppone *panteisticamente* la graduale assimilazione *quantitativa* del finito all'infinito, non si può ammettere, per ogni individuo, una perfezione propria, conseguibile nel tempo, e implicante la piena esplicazione armonica di tutti gli elementi che ne costituiscono la natura specifica?

curino a ciascuna una soddisfazione cioè una contentezza adeguata al suo merito.

Si tenga, però, sempre presente che la legge morale è per sè sola pratica, e che non richiede altro, per essere tale. Pertanto l'esistenza di Dio non implica una necessità oggettiva, che si possa imporre come un imperativo categorico, ma solo una necessità soggettiva, cioè un bisogno, conforme alla natura umana in quanto è anche empiricamente determinata, di rendersi pienamente conto della possibilità del sommo bene; quindi tale postulato, come principio di spiegazione, per la ragion teoretica, è una *ipotesi*, e in quanto è un bisogno pratico si può chiamare *fede*, anzi *fede razionale pura*.

Le scuole greche, in genere, non hanno potuto risolvere adeguatamente il problema del *sommo bene* giacchè, pel conseguimento di esso, facevano assegnamento solo sulle capacità umane, per quanto fossero nel vero, considerandone la soluzione dipendente unicamente dalla piena conformità del volere alla ragione (cioè dal bene supremo). Gli Epicurei facevano consistere il sommo bene nella felicità, ma coerentemente proporzionavano questa alle varie inclinazioni e a gradi più o meno circoscritti dalle limitate possibilità empiriche. Gli Stoici facevano consistere il sommo bene nella virtù, e consideravano il loro saggio, simile quasi a una divinità, ma eliminavano affatto il secondo elemento di esso, cioè la soddisfazione sensibile, non curando punto i dolori inevitabili della vita, per quanto anche questi (specialmente se immeritati) s'imponessero alla loro natura patologica come un male (in tale caso come *Uebel* = male fisico, e come *Böse* = male morale).

Il Cristianesimo, invece, ha posto, come sommo bene, il regno di Dio (1), cioè un modello che non si potrà mai conseguire pienamente dagli esseri finiti, il cui retaggio è la virtù, cioè un progresso indefinito, che apre loro la speranza all'immortalità. E inoltre, per supplire alla manchevolezza delle creature, ammette un dispensatore saggio ed onnipotente, da

(1) Anche noi ammettiamo che l'argomento morale è il più valido a fondare la nostra *fede* e crediamo che solo nell'*oltre-tomba* ci sia la piena attuazione della giustizia; ma non neghiamo affatto il valore degli altri argomenti.

cui dipende un *regno dello spirito*, ove moralità e felicità, costumi e natura, saranno perfettamente armonizzati.

Così dal concetto del *sommo bene* siamo giunti al *concetto di religione*, la quale importa che *tutti quanti i doveri morali, pur imponendosi sempre a noi necessariamente solo per rispetto della legge, siano considerati come comandamenti divini*, in quanto solo dall'Essere supremo noi possiamo sperare l'attuazione del sommo bene. Pertanto Iddio non si deve concepire come Colui che commina sanzioni, per ottenere l'osservanza della legge, perchè in tal caso i moventi sarebbero il timore e la speranza, e non il semplice rispetto per la legge stessa. Quindi la dottrina morale non ricerca punto come noi possiamo diventar felici, ma come noi possiamo renderci degni della felicità, la quale ci è lecito sperare in un'esistenza futura per opera di un giusto Rimuneratore, quando noi avremo fatto il possibile, quaggiù, per meritarla.

Perciò Iddio, come Quegli, che personifica, in certa guisa, la legge morale, non si propose già, quale fine della creazione, la felicità degli esseri razionali, ma sì l'attuazione del sommo bene col loro libero concorso. Quindi bene si sono apposti coloro che hanno fatto consistere lo scopo ultimo della creazione nella gloria di Dio (non intesa, però, antropomorficamente); infatti nulla maggiormente glorifica, cioè onora la divinità quanto l'osservanza scrupolosa dei suoi comandamenti da parte delle creature (1), specialmente se a tale osservanza si aggiunga l'opera integratrice della sua giustizia che concede a ciascuno una felicità meritata. Egli, come Colui che esige l'osservanza della Legge, è santo e venerabile; come Rimuneratore dei nostri meriti, è oggetto del massimo amore.

VI. *Sui postulati in genere della ragion pratica.* — La legge comanda categoricamente, ma la volontà, per osservarne tutte le prescrizioni, richiede alcune condizioni necessarie che corrispondono, appunto, ai *postulati*. Il primo di questi, cioè l'*immortalità dell'anima* è necessario per garantire il conse-

(1) Anche nel Vangelo si dice che il mezzo principale (ma non unico, come pensa il Nostro), di adorare debitamente Iddio consiste nell'osservare i precetti morali, come espressione della sua volontà. Infatti ci si raccomanda di *offrire il sacrificio solo dopo che ci siamo riconciliati coll'avversario* (MATTEO, V, 23-24).

guimento della perfezione alle creature razionali; la *libertà*, secondo postulato, è indispensabile, affinchè il volere, non più soggetto alle esigenze empiriche, possa determinarsi secondo la legge di un mondo intelligibile; e infine l'*esistenza di Dio*, cioè del sommo bene originario, garantisce la possibilità del *sommo bene* derivato, che è appunto il fine di una volontà moralmente determinata.

Così la Dialettica della ragion pratica pura ci permette di affermare qualche cosa circa gli oggetti corrispondenti a tre *idee* che la ragione speculativa considerava soltanto come *forme a priori*, cioè come semplici mezzi ordinatori della molteplicità empirica e quindi suscettibili solo di un uso immamente e regolativo. Infatti dell'*anima* si afferma l'*immortalità* e quindi la sostanzialità permanente, senza poterne attingere, però, alcun carattere noumenico; si asserisce l'esistenza di un *mondo intelligibile*, il cui carattere è la causalità libera, senza, però, conoscerlo propriamente in sè, e così si risolve, in certa guisa, la terza antinomia cosmologica; infine si afferma l'*esistenza di Dio*, che per la ragione speculativa, non era che un ideale trascendentale.

VII. *È possibile un'estensione della ragion pura pratica, senza che si allarghi, di fatto, il campo delle conoscenze.* — Posto un fine praticamente necessario, qual è il *sommo bene*, conviene postulare l'esistenza di tre cose, le cui idee, come semplici forme, erano già state ammesse dalla ragion teoretica, che non poteva dimostrarne nè la possibilità, nè l'impossibilità. Ora, invece, che la ragion pratica esige l'esistenza di tali oggetti, la ragione speculativa deve rinunziare a una delle due alternative, cioè deve ammetterne la possibilità, anzi l'esistenza, per quanto sia nell'impossibilità di conoscere realmente cotali oggetti, perchè di essi non ha alcuna intuizione (1). Perciò la facoltà conoscitiva, pur riconoscendo l'esistenza di tali enti, tuttavia, quanto alla loro vera natura, si deve mantenere sempre, diremo, sulle negative per evitare due eccessi opposti: da un lato, l'*antropomorfismo* e la conseguente *superstizione*, per cui si pretende di riempire,

(1) Per noi, invece, sono conoscibili, perchè ammettiamo l'intuizione intellettuale.

mi si permetta l'espressione, i concetti di questi enti con materiali tolti dall'esperienza comune; dall'altro, il *fanatismo* che pretende illusoriamente di applicarli a intuizioni dirette di una realtà metempirica.

Ora alle idee di anima e di Dio noi attribuiamo, è vero, alcuni predicati, i quali, però, non servono affatto alla conoscenza di esse, ma solo per determinarne gli oggetti in rapporto alle esigenze pratiche. Così, per esempio, a Dio (come anche al nostro soggetto trascendente) noi attribuiamo *intelletto* e *volontà* (1), i quali caratteri, però, sono ben diversi da quelli che noi constatiamo introspettivamente nel nostro soggetto empirico: in altre parole, come già avevano asserito gli Scolastici, intelletto e volontà sono attribuiti a Dio e all'uomo *aequivoce* e non *univoce*. Infatti l'*intelletto divino* non è discorsivo e non pensa per concetti [vuoti], ma intuisce [intellettivamente, cioè immediatamente la realtà in sè]; nè la *volontà divina* cerca la propria soddisfazione nel conseguimento di scopi proposti. Ora possiamo noi veramente comprendere un tale intelletto e una tale volontà? Del resto gli stessi predicati della divinità che pretende di determinare quella falsa scienza che si chiama *teologia naturale* (come per es.: causa prima, primo motore, ordinatore supremo, ecc.), quando siano svuotati di ogni contenuto antropomorfico, diventano semplici nomi senza senso. Invece l'intelletto e la volontà acquistano pur sempre un valore nel rispetto pratico, in quanto Dio, per esigere la legge, deve pure intenderla e volerla.

PASSO VI. — [Traduco ora la parte in cui l'Autore dimostra come non sia possibile una teologia fondata sulla fisica o sulla metafisica, ma solo, diremo, una *teologia morale*]. — Dopo queste considerazioni è finalmente facile trovare una risposta all'importante domanda: *Se*

(1) Questi termini, riferiti a Dio, non sono usati certamente, *univoce*, chè si cadrebbe nell'antropomorfismo; ma nemmeno *aequivoce* come pretende il Nostro, chè in tal caso non ci direbbero nulla circa la natura di Dio; ma, come pensa S. Tommaso, sono usati *analogice* sicchè partendo dagli attributi umani, noi possiamo intravvedere qualche cosa dei corrispondenti attributi divini.

il concetto di Dio appartenga alla fisica (e quindi anche alla metafisica, in quanto questa comprende soltanto i principî puri *a priori* della fisica, nel loro valore universale), *oppure alla morale.* Fare appello a Dio, come primo autore di tutte le cose, per ispiegare gli indirizzi generali della natura o i loro mutamenti, non è punto una spiegazione fisica ed in genere [importa] la confessione dell'insufficienza della propria filosofia; poichè si è costretti a supporre qualche cosa, di cui altrimenti non si ha alcun concetto che ne riguardi l'essenza, per potersi fare un concetto della possibilità di ciò che ci si presenta davanti gli occhi. [In sostanza, non ha alcun valore la *prova cosmologica* o *a contingentia mundi*, che procede dagli effetti alle cause]. Ma per mezzo della metafisica, inferire, in modo sicuro, dalla conoscenza di questo mondo il concetto di Dio e la prova della sua esistenza, è impossibile, perchè dovremmo essere onniscienti, cioè conoscere questo mondo come il tutto più perfetto possibile e quindi [conoscere] anche, a tale uopo, tutti gli altri possibili mondi (per poterli confrontare con questo), affinchè potessimo essere in grado di dire che esso soltanto poteva essere prodotto da un Dio (corrispondente al concetto che ce ne dobbiamo fare). [Quindi è impossibile ogni *prova fisico-teologica*, che pretenda dall'ordine e dalla bellezza del cosmo assurgere al concetto di un principio creatore ed ordinatore] (1). Infine, poi, è affatto impossibile inferire l'esistenza di un tale Ente da semplici concetti [e quindi l'impossibilità della *prova ontologica*], perchè ciascuna proposizione esistenziale, cioè tale che, di un ente, del quale mi faccio un concetto, afferma l'esistenza, è una proposizione sintetica, voglio dire tale che, per essa, io vado oltre quel concetto, e dico molto più di quell'ente, che non

(1) Eppure se il mondo fisico e degli esistenti è reale dev'essere possibile, come pensa S. Paolo, una fisico-teologia o teologia naturale che ci faccia intravvedere qualche cosa della divinità, sull'*analogia* degli altri enti o *per viam eminentiae* o *per viam remotionis.*

sia contenuto nel concetto stesso; dico, cioè, che a tale concetto nell'intelletto, è fatto corrispondere un oggetto fuori dell'intelletto, il quale, evidentemente è impossibile produrre per mezzo di una semplice inferenza. Dunque non rimane alla ragione che un unico metodo, per conseguire questa conoscenza, in quanto, cioè, essa, come ragion pura, determina il proprio obbietto, [cioè il sommo bene e le condizioni della sua possibilità], partendo dal supremo principio del suo uso pratico puro (poichè questo, senz'altro, ha diritto semplicemente all'esistenza di qualche cosa, la cui natura è inferita, [cioè determinata *a priori*] dalla ragione). E allora, nell'ufficio inevitabile della ragione, come quello, cioè, di indirizzare obbligatoriamente la volontà al [conseguimento del] sommo bene, non solo si mostra la necessità di ammettere un *Essere primo*, ma, ciò che è più notevole, [anche] qualche cosa che mancava affatto al progresso della ragione nel suo corso naturale, cioè un *concetto esattamente determinato di questo Essere primo*. E siccome noi conosciamo questo mondo solo in piccola parte e ancor meno siamo in grado di confrontarlo con tutti i mondi possibili, così possiamo bene inferire, dal suo ordine, dalla finalità di esso e dalla sua grandezza, un creatore saggio, buono, potente e così via, ma non [possiamo inferire] a suo riguardo l'*onniscienza*, la *bontà infinita*, l'*onnipotenza* (1) e via dicendo. Ora si può benissimo ammettere che si è pure in diritto di integrare questa inevitabile manchevolezza [della nostra esperienza] con un'ipotesi lecita e pienamente razionale, che, cioè, se in tante parti [del mondo], quante si offrono alla nostra conoscenza prossima, traspaiono la saggezza, la bontà e così via, lo stesso abbia ad essere nelle rimanenti, e che perciò sia ragionevole attribuire al Creatore del mondo ogni possibile perfezione; ma

(1) Notiamo che alcuni di questi attributi possono venire determinati anche dalla *teologia naturale*.

qui non si tratta di processi logici, per cui possiamo vantarci della nostra penetrazione, ma solo diritti che ci si può concedere, e pur tuttavia hanno ancor bisogno di ben altra raccomandazione, perchè si possano usare. Adunque il concetto di Dio [ottenuto] per via empirica (propria della fisica) è sempre un concetto non esattamente determinato del primo Ente, perchè si possa ritenere conveniente al concetto di una divinità (dalla metafisica, però, nella sua parte trascendentale, non si può ricavar proprio nulla).

Se ora io tento di fondare questo concetto sull'oggetto della ragion pratica, io trovo che il principio morale lo permette come possibile soltanto coll'ipotesi di un Creatore [dotato] di somma perfezione. Egli deve essere *onnisciente* per conoscere la mia condotta, fin nella più riposta intenzione, in tutti i possibili casi e per tutto l'avvenire; *onnipotente*, per rimunerarla adeguatamente; e così pure *onnipresente*, *eterno*, e così via. Quindi la legge morale, per mezzo del concetto del sommo bene, quale oggetto di una ragione pratica pura, determina il concetto dell'essere originario, come di un *Ente supremo*, ciò che la indagine fisica (la quale, elevandosi poi in un piano superiore, diventa indagine metafisica) e per conseguenza l'intera ricerca della ragione teoretica non poteva fare. Pertanto il concetto di Dio non è un concetto appartenente originariamente alla fisica, cioè alla ragione speculativa, ma alla morale e lo stesso si può dire anche dei rimanenti concetti razionali, che noi sopra abbiamo trattato, quali postulati della ragione, nel suo uso pratico.

Se nella storia della filosofia greca, prima di Anassagora, non si trovano segni di una teologia razionale pura, ciò non si deve punto al fatto che agli antichi filosofi mancassero intelligenza e penetrazione, per elevarsi fino a quella scienza almeno coll'aiuto di un'ipotesi del tutto razionale: che cosa poteva essere più facile, più naturale, invece che ammettere un grado inde-

terminato di perfezione delle molteplici cause cosmiche, che il pensiero, il quale si presenta da sè a ciascuno, di supporre una sola causa razionale, dotata di ogni perfezione? Ma i mali [cioè le imperfezioni] del mondo, parevano loro troppo gravi obbiezioni, per ritenersi autorizzati a fare una simile ipotesi. [Si constata nell'Autore la influenza del *Bayle*]. Perciò appunto essi dimostravano intelletto e penetrazione in quanto non si permettevano tale ipotesi, e piuttosto indagavano circa le cause naturali, se mai potessero trovare fra esse, la natura e il potere, che si richiedono nell'essere originario. Ma dopo che questo popolo perspicace tanto s'inoltrò nelle sue ricerche, da poter considerare filosoficamente anche gli obbietti morali, intorno a cui altri popoli non avevano mai fatto altro che ciarlare, allora per la prima volta avvertirono un nuovo bisogno, cioè un bisogno pratico, che non mancava di indicar loro determinatamente il concetto dell'*essere originario*. E in tutto ciò la ragione speculativa non faceva che constatare, e al più aveva anche il merito di adornare un concetto che non era nato sul proprio terreno, e di accrescerne, con una serie di prove ricavate dallo studio della natura, le quali comparivano soltanto adesso, non certo l'autorità (che già era fondata), ma piuttosto soltanto lo splendore, con una pretesa perspicacia della ragione speculativa.

* * *

Dalle considerazioni fatte risulta la grande importanza della *deduzione delle categorie*, per cui esse appaiono quello che veramente sono, vale a dire: nè nozioni innate, come presumeva Platone, le quali permettessero di penetrare nei misteri di un mondo trascendente; nè semplici nozioni acquisite dall'esperienza, il cui uso, naturalmente, sarebbe valido solo nei riguardi degli oggetti dei sensi; ma *forme a priori*, applicabili solo ai dati empirici, per produrne la conoscenza, ma riferibili anche ad oggetti soprasensibili, se non per conoscerli, almeno per pensarli nei riguardi dell'interesse pratico puro.

VIII. *Del modo di accogliere [nell'animo] principî che derivano da un bisogno della ragion pura.* — Un principio semplicemente speculativo, per quanto sia remoto dai dati empirici, serve soltanto a spiegarci la natura della *realtà data*, ma non certamente a garantirne la possibilità: qui si tratta solo di un'*ipotesi* che esprime un bisogno speculativo. Ma se si ammette una legge *a priori* che comanda alla volontà il conseguimento di un obbietto, cioè del sommo bene, allora s'impongono necessariamente alcune condizioni che garantiscano la possibilità di tale obbietto; ora tali condizioni si chiamano *postulati* ed esprimono bisogni della ragion pratica. I *postulati*, di cui si è detto sopra, non possono essere nè dimostrati nè confutati teoreticamente, e la loro *certezza* è fondata sulla legge, che per sè è apoditticamente certa; non avrebbero alcuna validità se esprimessero solo le esigenze accidentali delle inclinazioni materiali e non già un interesse *a priori*.

È bene ricordare, però, che a proposito dell'*esistenza di Dio*, si è parlato di *fede razionale*, la quale, naturalmente, non può essere imposta come un comandamento; ciò vuol dire che il postulato religioso non è veramente indispensabile dal punto di vista pratico dell'osservanza della legge stessa. Si impone necessariamente il rispetto della legge alla volontà; ma il semplice riconoscimento teoretico del suo contenuto e della possibilità del sommo bene, nei suoi due elementi, di perfezione morale e di felicità meritata, non deve punto essere imposto, perchè non implica nulla che contraddica alle esigenze della ragion teoretica.

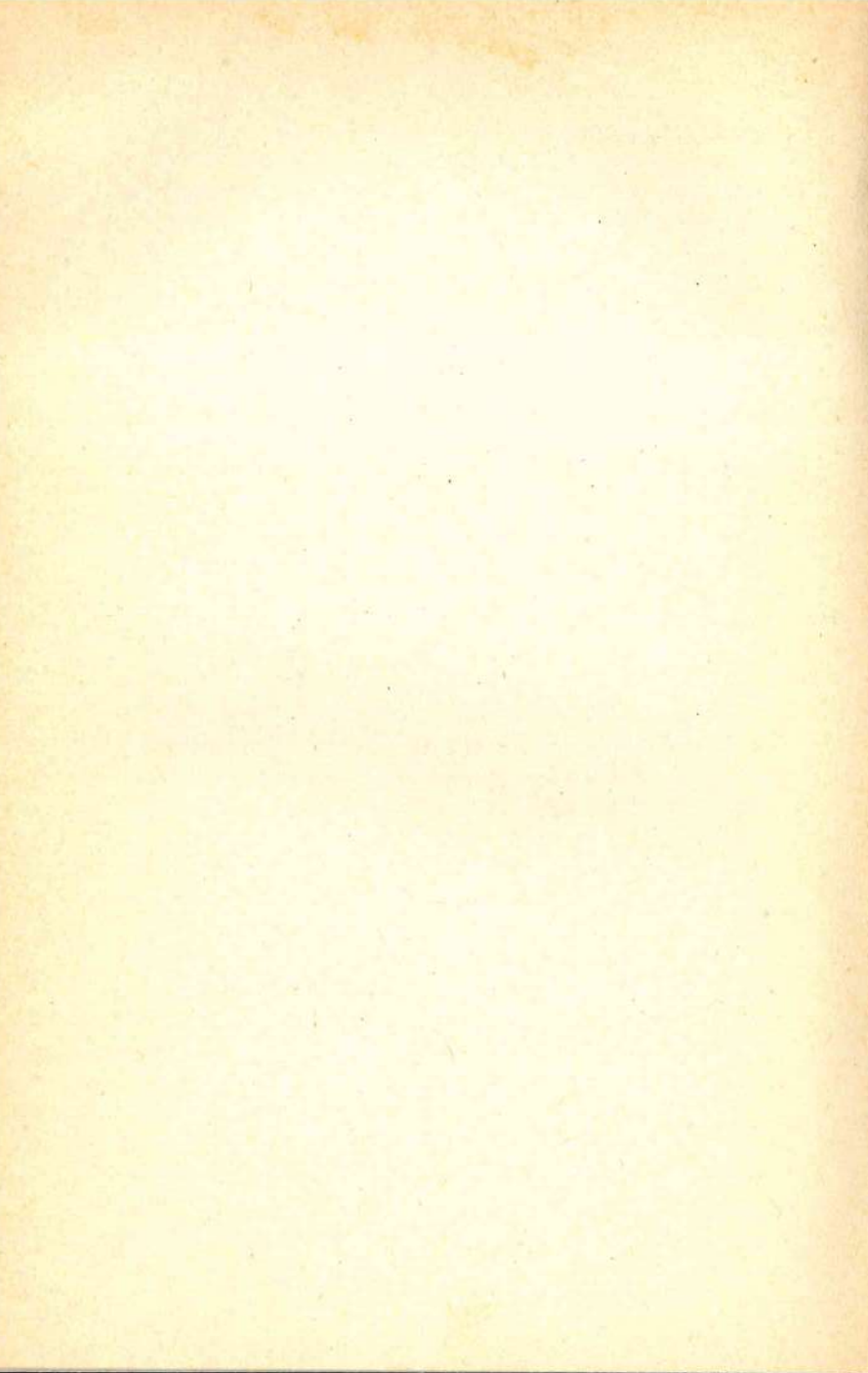
Senonchè rispetto al secondo elemento del sommo bene, la mente umana non riesce a darsene una ragione soddisfacente, tenendo conto solo delle condizioni empiriche, per quanto, però, a tale riguardo, non riesca nemmeno a dimostrarne l'impossibilità, data la limitatezza delle proprie conoscenze. Quindi tra le due alternative, di questa possibilità eventuale e dell'ipotesi religiosa, l'anima umana, pur osservando sempre fedelmente la legge, può rimanere incerta. Cosicchè l'aderire al *postulato dell'esistenza di Dio*, come quello che, dal nostro punto di vista umano, garantisce meglio l'attuazione del sommo bene, in quanto ciò è effetto di una libera scelta, è un vero atto di fede.

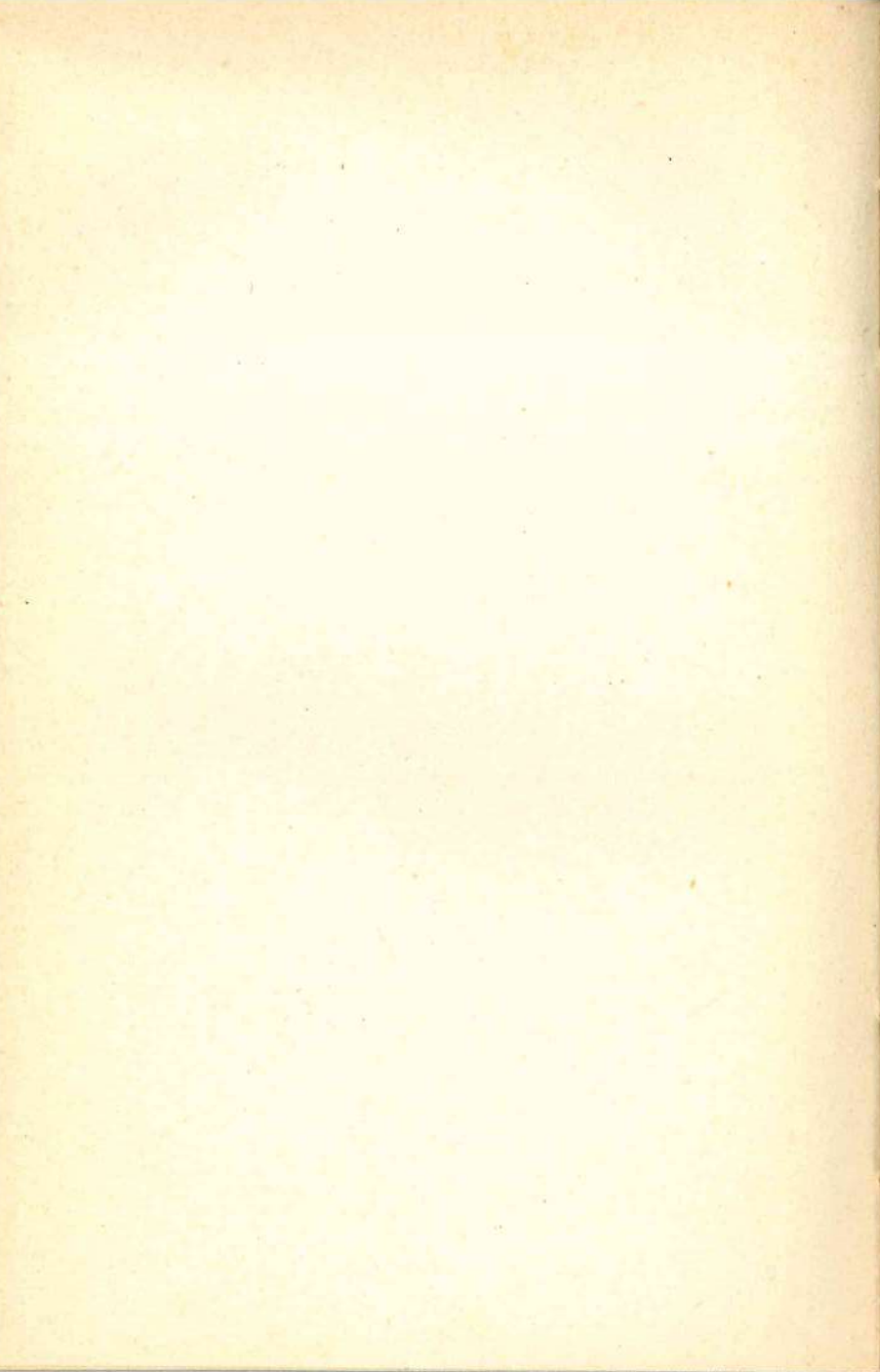
PASSO VII. — IX. *Della proporzione delle facoltà conoscitive dell'uomo, saggiamente commisurata alla sua pratica determinazione.*

Se la natura umana aspira necessariamente al sommo bene, conviene pure ammettere che la misura dei suoi poteri conoscitivi, soprattutto la loro relazione reciproca, sia idonea a [conseguire] tale scopo. Ora, però, la Critica della ragione speculativa fa vedere la somma insufficienza di questa a risolvere le più importanti questioni che le si propongono in modo conveniente al fine, quantunque non misconosca gli accenni naturali e non trascurabili appunto di tale ragione, e insieme i grandi progressi che essa può fare, per avvicinarsi a questo importante scopo, che le si propone, senza, però, che possa mai conseguirlo da sola, neppure servendosi della più profonda conoscenza naturale. Perciò, in questo caso, sembra che la natura si sia comportata solo da matrigna verso di noi, nel procurarci una facoltà che avrebbe dovuto servire al nostro scopo, [mentre pare insufficiente]. Ora, ammesso che, in questo caso, essa avesse soddisfatto il nostro desiderio, e ci avesse concesso quella penetrazione o quella luce della mente, che noi possederemmo volentieri, e nel cui possesso alcuni perfin s'illudono di trovarsi di fatto, quale sarebbe a tutta prima la conseguenza di ciò? (1). Se, nel medesimo tempo, l'intera nostra natura non fosse cangiata, le inclinazioni, che pure in ogni caso hanno la prima parola, esigerebbero anzitutto la propria soddisfazione, e [anzi], unite colla riflessione razionale, la soddisfazione più grande possibile e la più duratura, sotto il nome di *felicità;* poi parlerebbe la legge morale per mantenere le inclinazioni entro i dovuti limiti, e persino allo scopo

(1) Certo, se Iddio ci avesse permesso di vedere troppo chiaro nell'*al-di-là*, non sarebbe più una virtù la *fede* che appunto, secondo San Paolo, è *argomento delle cose non parventi.*

di assoggettarle, tutte quante insieme, ad un fine più alto, che non ha riguardo ad alcuna di esse. Ma in cambio della lotta che l'intenzione morale deve ora combattere con queste e nella quale, dopo alcune cadute, è possibile, tuttavia, acquistare, gradatamente, la fortezza morale dell'anima, noi avremmo continuamente davanti agli occhi, *Dio*, l'*eternità*, e la loro *maestà tremenda* (perchè ciò che possiamo dimostrare in modo perfetto, vale per noi, nei riguardi della certezza, proprio come ciò di cui ci assicuriamo cogli occhi). Sarebbe senza dubbio evitata la trasgressione della legge, e sarebbe compiuto ciò che si comanda; ma poichè, mediante nessun comando, si può ispirare l'intenzione, da cui dovrebbero aver origine le azioni, e lo stimolo dell'attività è nel presente caso senz'altro alla mano ed esterno, di modo che la ragione non deve affatto adoperarsi per raccogliere forze contro le opposte inclinazioni per mezzo della vivente rappresentazione della dignità della legge, così la maggior parte delle azioni conformi alla legge si compirebbero per paura, poche per la speranza, ma nessuna affatto per dovere, ma non esisterebbe punto alcun valore morale delle azioni, da cui solo dipende il valore della persona e del mondo stesso agli occhi della somma Sapienza. La condotta degli uomini, finchè la loro natura resta quale è ora, si trasformerebbe in un semplice meccanismo, in cui, come in una rappresentazione di marionette, tutto gesticolerebbe bene, ma nessuna vita si troverebbe nelle figure. Ora, siccome con noi la cosa va affatto diversamente, poichè, con tutti gli sforzi della nostra ragione, abbiamo una veduta molto oscura ed incerta dell'avvenire, e il reggitore del mondo ci permette solo di formare congetture circa la sua esistenza e la sua maestà, ma non di vederle o di dimostrarle chiaramente, e per contro la legge morale in noi, senza nulla promettere o minacciare con certezza, esige da noi un rispetto disinteressato, ma d'altra parte quando questo rispetto sia divenuto attivo e dominante, solo

allora e solo per questo motivo, permette che ci si apra la vista nel mondo del soprasensibile, ma con visioni deboli; così può aver luogo un'intenzione veramente morale, immediatamente consacrata alla legge, e la creatura razionale può riuscir degna di partecipare al sommo bene, il quale conviene al valore morale della sua persona e non solo alle sue azioni. Pertanto si potrebbe anche qui ben giustificare, ciò che sufficientemente ci insegna lo studio della natura e dell'uomo, che [cioè] l'imperscrutabile Sapienza, che ci fa esistere, non è men degna di venerazione in quello che ci ha negato, che in quello che ci ha concesso.

PARTE II

DOTTRINA DEL METODO DELLA RAGION PRATICA PURA

PASSO VIII. — Per *dottrina del metodo della ragion pratica pura* non si deve già intendere il modo di procedere, così nell'indagine [metodo inquisitivo] come nell'esporre [metodo didattico], coi principî pratici puri, per conseguirne una conoscenza scientifica, il quale modo, del resto, solo si chiama metodo propriamente nel campo teoretico (poichè il sapere popolare richiede una *maniera* [cioè un modo di procedere non molto rigoroso], ma una scienza vuole un metodo, cioè un procedimento secondo principî razionali per ridurre a un solo sistema il molteplice di una conoscenza). Ma per dottrina del metodo si deve piuttosto intendere il modo, secondo cui si può procurare, alle leggi della ragion pratica pura, la loro penetrazione nell'animo umano e l'influenza sulle sue massime, secondo cui, cioè, la ragione oggettivamente pratica [in quanto riconosce, *in teoria*, la necessità di seguire la legge], diventa anche soggettivamente pratica. [Si tratta, adunque, di *metodo educativo* o formativo del carattere morale].

Ora, in vero, è chiaro, che quei principî determinanti del volere, che soli rendono veramente morali le massime e dànno loro un valore etico, [cioè] l'immediata rappresentazione della legge e l'osservanza oggettivamente necessaria di essa, quale dovere, devono essere rappresentati come gli specifici moventi delle azioni, perchè altrimenti si produrrebbe bensì la legalità delle azioni, ma non la moralità delle intenzioni. Tuttavia non deve apparire così chiaro, ed anzi a tutta prima riesce affatto inverosimile, che quella rappresentazione della virtù pura abbia, anche soggettivamente, maggior potere sull'animo umano, e possa dare luogo a un mo-

vente più efficace per produrre quella stessa legalità delle azioni e per effettuare decisioni più risolute, allo scopo di far trionfare la legge, per semplice rispetto di essa, senza nessun altro riguardo, piuttosto che tutti gli allettamenti, dovuti agli ingannevoli giochi del piacere e in genere di tutto ciò che si può ascrivere alla felicità, o che tutte le minacce di dolore e di mali. Eppure avviene proprio così (1), e se la natura umana non fosse così fatta, nemmeno alcuna specie di rappresentazione della legge, con amminicoli o mezzi atti a raccomandarla, potrebbe mai produrre la moralità dell'intenzione. Tutto si ridurrebbe a semplice apparenza, la legge sarebbe odiata, o senza dubbio disprezzata, pur essendo osservata in vista del proprio vantaggio. Nelle nostre azioni si troverebbe la lettera della legge (la *legalità*), ma [il rispetto di questa] non si troverebbe nelle nostre intenzioni (cioè non ci sarebbe la *moralità*), e poichè con tutti i nostri sforzi, non ci possiamo tuttavia liberare affatto, nel nostro giudizio, dalla ragione, così noi dovremmo apparire inevitabilmente, ai nostri occhi, uomini senza dignità e disprezzabili, pur tentando di scagionarci di tale umiliazione, per il fatto che noi ci dilettiamo dei piaceri, che, secondo una nostra illusione, una supposta legge naturale o divina avrebbe associato al meccanismo della sua polizia, che mirerebbe soltanto ad [ottenere certi] atti [esteriori], senza preoccuparsi dei moventi per cui si compiono.

Certo non si può negare che, per incamminare verso ciò che è moralmente buono uno spirito o ancora incolto od inselvatichito, si richiedono alcuni particolari incitamenti, per adescarlo col suo vantaggio particolare o

(1) La *forza pratica del movente morale* non dipende anche dal fatto che la *legge* ci fa pensare al *Legislatore?* Ecco perchè noi crediamo che la prima educazione morale non debba andar disgiunta da quella religiosa, mentre il Nostro, sulle orme del Rousseau, vorrebbe incominciare colla cultura etica e far seguire, poi, in un'età possibilmente avanzata, la cultura religiosa.

per spaventarlo, facendogli presente il suo danno; ma tosto che questo meccanismo, queste dande hanno ottenuto il primo effetto, allora si deve affatto unicamente instillare nell'animo il movente morale puro, il quale, non solo perchè è l'unico capace di fondare un carattere (un modo di pensare coerentemente pratico, secondo massime fisse), ma anche perchè fa sentire all'uomo la sua dignità, dà all'anima la forza, ai suoi stessi occhi, inaspettata, di liberarsi da ogni allettamento sensibile, in quanto questo vuol dominarla, e di trovare nell'indipendenza della sua natura sensibile e nella magnanimità, a cui si vede determinata, un ricco compenso pei sacrifici che essa compie. Noi vogliamo, adunque, far vedere, mediante considerazioni che ciascuno può fare, questa proprietà del nostro animo, questa capacità di accogliere un interesse morale puro, e quindi l'efficacia motrice della semplice rappresentazione della virtù, quando acconciamente sia instillata nel cuore umano, come il movente al bene più energico ed [anzi] unico, se si ha riguardo alla durata e alla precisione nell'osservanza delle massime morali; a proposito, tuttavia, si deve anche ricordare, che se tali considerazioni dimostrano solo la realtà efficace di un tale sentimento, ma non un progresso morale ottenuto con esso, ciò non reca punto pregiudizio all'*unico metodo* che, *solo mediante la pura rappresentazione del dovere*, trasforma la legge oggettivamente pratica della ragion pura [cioè la legge soltanto riconosciuta in teoria come praticamente necessaria] in [un principio] soggettivamente pratico [cioè in movente della volontà]. Giacchè, siccome tale metodo non è finora stato usato affatto, così l'esperienza nulla ancora può far vedere dei suoi effetti, ma si possono soltanto esigere prove della [facile] accoglibilità [nell'animo umano] di tali moventi, prove che adesso, in breve, esporrò, per tracciare poi, in pochi tratti, il metodo che serve a gettar le basi delle intenzioni morali pure e a svilupparle.

Se si fa attenzione all'andamento dei discorsi in crocchi misti, che non risultano solo di dotti e di ragionatori, ma anche di gente d'affari o di salotto, si nota che, non solo si raccontano fatti e si scherza, ma anche vi trova luogo un altro trattenimento, cioè il discutere, poichè il narrare, se deve avere per oggetto delle novità, affinchè interessi, si esaurisce presto, e lo scherzare facilmente diventa insipido. Ma tra le varie discussioni nessuna suscita maggior interesse nelle persone che, del resto, presto si annoiano di ogni ragionamento sottile, e reca, in modo sicuro, [più] animazione nel discorso, che quella la quale verte sul valore morale di questa o di quell'azione onde risulta eventualmente il carattere di una persona. Coloro, ai quali, del resto, riesce arido e stucchevole ogni ragionar sottile e fatto di arzigogoli circa argomenti teoretici, prestano subito la loro attenzione, se il discorso cade sulla determinazione del contenuto morale di un'azione buona o cattiva che sia stata narrata, e sono così precisi, così sofisti, così sottili nell'escogitare tutto ciò che possa sminuirne o anche solo metterne in dubbio la purezza dell'intenzione e quindi il grado di virtù, come del resto non si aspetta da loro riguardo ad alcun oggetto della speculazione. E spesso, in questi giudizi, si può veder comparire il carattere delle persone stesse che giudicano altri, di cui alcune, si mostrano più specialmente disposte, mentre esercitano il loro ufficio di giudici, soprattutto riguardo ai morti, a difendere il bene che si dice di questa o di quell'azione, contro le avverse obbiezioni di mancata purezza, e, in sostanza, [a difendere] l'intero valore morale della persona contro l'accusa di simulazione e di cattiveria secreta; [ed] altre, invece, pensano piuttosto ad accusare e ad imputare colpe, per annientare un tale valore. Tuttavia non sempre si può attribuire a queste l'intenzione di voler togliere affatto, arzigogolando, la virtù a tutti gli esempi umani, per ridurre quest'ultima, a un semplice nome vano, ma

spesso è soltanto un rigore bene intenzionato nel determinare il genuino contenuto morale, alla stregua di una legge inesorabile, in confronto della quale, invece che degli esempi, molto viene abbassata la presunzione nel campo morale, e l'umiltà non viene punto soltanto appresa in teoria, ma viene sentita da ciascuno nel più acuto esame di se stesso. Pur tuttavia, il più delle volte, si può constatare che i difensori della purezza dell'intenzione negli esempi narrati, volentieri le toglierebbero fin la più piccola ombra, quando essa avesse qualche probabilità di rettitudine in suo favore, per la ragione che, se fosse impugnata a tutti gli esempi la loro verità, e negata la purezza a ogni umana virtù, questa, per conseguenza, non verrebbe ritenuta che un semplice fantasma e si deprezzerebbe, così, ogni sforzo rivolto ad essa come una vana presunzione ed un'ingannevole illusione.

Non so perchè, già da lungo tempo, gli educatori della gioventù non abbiano tratto profitto di questa disposizione della ragione, a intraprendere con piacere l'esame più sottile delle questioni pratiche che si propongono, e dopo aver posto a fondamento [e quindi fatto assimilar bene dai giovani] un catechismo semplicemente morale, [pertanto il primo grado della formazione del carattere è l'*istruzione morale*], non abbiano ricercato le biografie antiche e moderne, per avere alla mano documenti dei doveri già esposti, rispetto ai quali [documenti], specialmente mediante il confronto di azioni simili in condizioni diverse, mettessero in esercizio il giudizio dei loro allievi, per farne distinguere il maggiore o minore valore morale. [Quindi il secondo grado o momento della formazione del carattere è lo *sviluppo del criterio morale*]. E infatti, in tale esercizio, troveranno che anche la prima gioventù, che pure, del resto, non è ancora capace di ogni speculazione, diventa ben presto perspicace ed anche molto interessata, in quanto avverte il progresso della sua facoltà giudicante;

ma ciò che soprattutto ha importanza [è che] gli educatori possono sperare con certezza, che l'esercizio frequente di apprendere la buona condotta in tutta la sua purezza e di approvarla, e di considerare con un senso di pietà o di disprezzo la minima deviazione da essa, benchè, fino a quel momento, si sia trattato, in vero, solo di un gioco del potere giudicativo, in cui i ragazzi possono gareggiare fra loro, abbia a lasciare una durevole impressione di profonda stima per un lato e di disprezzo per l'altro, i quali sentimenti, mediante la semplice abitudine di riguardare spesso tali azioni o come degne di approvazione o come degne di biasimo, costituirebbero una buona base alla rettitudine nella condotta a venire. Solo vorrei che gli educatori risparmiassero [alla gioventù] gli esempi delle azioni così dette nobili (soprammeritorie), di cui abbondano i nostri scritti sentimentali, e riportassero tutto semplicemente al dovere e al valore che, mediante la coscienza di non averlo trasgredito, l'uomo si può e si deve dare ai propri occhi, perchè ciò che tende a vane aspirazioni e a desideri di una perfezione inconseguibile, produce semplicemente eroi da romanzo, che mentre si dànno molto vanto del loro sentimento per la grandezza trascendente, si dichiarano liberi dal dovere comune e usuale, che naturalmente sembra loro piccolo ed insignificante.*

* È affatto ragionevole che si approvino azioni in cui si manifestano grande umanità e un'intenzione disinteressata e simpatica. Ma qui non si deve tanto richiamare l'attenzione sull'esaltazione [entusiastica] dell'anima, la quale è assai mobile e passeggera, ma piuttosto sull'assoggettamento del cuore al dovere, da cui si può aspettare una più duratura impressione, perchè esso importa dei principî (mentre quella implica solo impulsi emotivi). Si rifletta solo un po', e si troverà sempre una colpa che in qualche modo ci si può imputare nei riguardi della società (non fosse altro perchè, data l'inuguaglianza degli uomini nell'assetto civile, si godono vantaggi, per cui altri soffrono maggiore privazione), per non soffocare l'idea del dovere coll'immagine egoistica del meritorio.

Ma se si chiede che cosa sia specificamente la moralità pura, con cui, come se fosse oro di coppella, si dovrebbe provare il valore morale di ciascuna azione, devo confessare che solo i filosofi possono considerare dubbia la soluzione di tale questione; perchè essa, nella comune ragione umana, è da moltissimo tempo risolta, non già deducendo formole universali, ma bensì colla pratica ordinaria, come la differenza fra la mano destra e la mano sinistra. Dunque, anzitutto noi vogliamo far vedere il distintivo della virtù pura in un esempio, e, mentre supponiamo che esso sia proposto al giudizio di un fanciullo d'una decina d'anni, vedere se egli dovrebbe necessariamente giudicare così anche da solo, senza alcun indirizzo da parte del maestro. Si racconti la storia di un uomo retto, che si vuole indurre a unirsi ai denigratori di una persona innocente, ma del resto priva affatto di mezzi di difesa (es.: Anna Bolena quando fu accusata da Enrico VIII d'Inghilterra). Gli si offrono compensi, cioè grandi doni e un'alta posizione sociale, ma egli non accetta. Poichè è questione di guadagno, il fatto produrrà nell'anima dell'ascoltatore approvazione e consentimento. Ora si comincia colla minaccia di mali. Trovansi tra i calunniatori i suoi migliori amici, che ora lo privano della loro amicizia, [vi si trovano] parenti prossimi che minacciano di diseredare lui, che è affatto privo di mezzi, [ci sono] potenti che possono perseguitarlo e tormentarlo in ogni luogo e in ogni stato sociale, [e infine] un principe che lo minaccia di privarlo della libertà, anzi della vita stessa. Ma per fargli provare anche il dolore che soltanto un cuore moralmente buono può sentire nell'intimo e colmare così il nappo della sofferenza, si possono immaginare i suoi cari che, [trovandosi] nell'estrema necessità e miseria, lo pregano, tra le lacrime, di cedere, e lui stesso, che, benchè probo, pur essendo dotato di organi di sentire non tenacissimi nè insensibili alla compassione o alla

propria condizione miseranda, in un momento, in cui desidera di non aver vissuto mai quel giorno che lo espose a un dolore così ineffabile, pur tuttavia resta fedele al suo proposito di onestà, senza vacillare o dubitare; in tal modo, il mio giovane ascoltatore sarà gradatamente elevato dalla semplice approvazione alla meraviglia, poi allo stupore, e finalmente al sentimento della massima venerazione e al vivo desiderio di essere egli stesso un simile uomo (non, però, naturalmente, in tale condizione); e tuttavia, in questo caso, la virtù tanto vale, perchè tanto costa e non perchè rechi qualche vantaggio. Tutta l'ammirazione e lo stesso conato per rendersi simile a un tale carattere, qui poggiano unicamente sulla purezza del principio morale, la quale può essere rappresentata colla massima evidenza ai nostri occhi, solo in quanto si esclude dai moventi dell'azione tutto ciò che gli uomini possono unicamente ascrivere alla felicità. Adunque la moralità deve avere sul cuore umano tanto maggiore efficacia quanto più si rappresenta pura. Quindi deriva che, se la legge dei costumi e l'immagine della santità e della virtù debbono in genere esercitare un particolare influsso sulla nostra anima, ciò possono fare solo in quanto esse vengono istillate nel cuore come moventi puri, non mescolati con intenzioni rivolte al benessere, dappoichè l'anima mostra soprattutto la sua regale grandezza nel dolore. Ma ciò, di cui l'eliminazione aumenta l'effetto della forza movente, dev'essere un impedimento. Dunque ogni mescolanza di moventi dipendenti dalla propria felicità impedisce alla legge morale di esercitare un influsso sul cuore umano. Inoltre affermo, che anche nell'azione ammirata, se il movente, onde essa trasse origine, fu l'alta stima per il proprio dovere, allora appunto questo rispetto alla legge, e non per avventura la pretesa di acquistare l'interna coscienza della propria grandezza e del proprio modo di pensare nobile e meritorio,

esercita la massima influenza sull'animo dello spettatore; per conseguenza il dovere e non il merito, deve avere sopra l'animo non solo l'influsso più determinato, ma, qualora venga rappresentato nella vera luce della sua santità inviolabile, anche più penetrante.

Ai nostri giorni più che mai è necessaria l'indicazione di questo metodo, poichè oggidì si spera di influire più facilmente sull'animo con sentimenti sdolcinati e pietosi, o con pretese superbe e tronfie che inaridiscono il cuore invece di renderlo forte, che non colla rappresentazione nuda e austera del dovere, la quale meglio conviene all'imperfezione umana e al progresso nel bene. È del tutto contrario allo scopo presentare ai ragazzi, quali modelli da imitare, alcune azioni come nobili, magnanime e meritorie, nell'intento di indirizzarli ad esse, ispirando entusiasmo [nell'animo loro]. Poichè, siccome essi sono ancora nel periodo in cui prendono [solo] conoscenza del dovere più comune, ed anzi, nel giudicare rettamente di esso sono assai arretrati, così il detto metodo importa che di essi, per tempo, si facciano esseri che vivono nelle nuvole. Ma anche nella parte colta e sperimentata degli uomini, questo preteso movente [dell'entusiasmo], se pure non esercita un influsso dannoso sul cuore, certamente, però, non ha alcuna azione veramente morale, quell'azione, appunto, che tuttavia, per mezzo di esso, si è voluto produrre.

Tutti i sentimenti, soprattutto quelli che devono produrre uno sforzo così inconsueto, devono esplicare la loro efficacia nel momento della loro maggiore intensità, prima che abbiano avuto sfogo, chè altrimenti sono inattivi; infatti, il cuore torna poi naturalmente al suo proprio e moderato processo vitale e quindi cade nell'insensibilità che prima gli era propria; appunto perchè gli fu immesso qualche cosa che lo eccitasse, ma non lo fortificasse. I *principî* devono essere fondati su concetti, chè su tutte le altre basi possono aver luogo soltanto

impulsi vaghi, che non possono procurare alla persona alcun valore etico e neppure alcuna fiducia in sè, senza la quale non può trovar luogo la coscienza della propria intenzione morale e di un simile carattere, [che] nell'uomo [costituisce] il bene supremo. Ora, se tali concetti devono diventare soggettivamente pratici, non si devono arrestare alla considerazione teorica delle leggi oggettive della moralità, allo scopo di ammirarle e di apprezzarle in rapporto coll'umanità [cioè colla personalità, di cui sono l'espressione], ma devono [pure] considerare la loro rappresentazione in rapporto coll'uomo [reale], nella sua individualità [empirica]; poichè allora quella legge [morale] si presenta bensì sotto un aspetto rispettabile al sommo, ma non, però, altrettanto piacevole, come se essa facesse parte di quell'elemento, a cui l'uomo, in modo naturale, si è abituato, sibbene come [se] l'obbligasse spesso, non senza mortificazione di sè, ad abbandonare tale elemento, per salire in un [altro] più elevato, dove egli, colla perenne preoccupazione di cadere, si può mantenere solo a stento. In una parola, la legge morale esige di venire osservata per dovere e non già per [un'arbitraria] predilezione che affatto non si può nè si deve presupporre.

Ci si permetta, ora, di vedere in un esempio, se nella rappresentazione di un'azione, [considerata] come nobile e maganima, vi sia maggior forza che muova soggettivamente, che non in un movente rappresentato solo come dovere in rapporto all'austera legge morale. L'azione, per cui alcuno, con sommo pericolo della vita, cerca di salvar persone da un naufragio, se egli finisce col rimetterci la vita stessa, viene considerata, invero, da un lato come dovere, dall'altro, però, nel maggior numero dei casi, anche come azione meritoria, ma essa perde assai della nostra stima, [se viene considerata] alla luce dell'idea di *dovere verso se stesso*, il quale, nel presente caso, sembra che patisca una violazione. Più decisivo sembra il generoso sacrificio della propria vita

per la salvezza della patria, eppure, quantunque sia anche un perfetto dovere, sacrificarsi, da sè e senza imposizioni esterne, a tale scopo, resta pure, a tale riguardo, qualche scrupolo, e l'azione non ha interamente in sè la forza di [servire come] modello e [come] incentivo all'imitazione. Se, però, vi è un dovere indeclinabile, la cui inosservanza violi la legge morale in sè, senza alcun riguardo al benessere umano [come i due casi citati, che impegnano sempre, in qualche grado, l'amor proprio], e quasi ne calpesta la santità (tali doveri si chiamano, per solito, doveri verso Dio, perchè in Lui, sostanzialmente, ci rappresentiamo la santita ideale), noi dedichiamo all'osservanza di esso, sacrificando tutto ciò che può avere pur sempre un valore per le inclinazioni più profondamente radicate in noi, la più ossequente dedizione, e sentiamo il nostro spirito rinvigorito ed elevato da un simile esempio, se in virtù di esso possiamo convincerci che la natura umana è capace di tanta elevazione su tutto ciò che la natura può sempre solo contrapporre ai moventi morali. [Infatti le inclinazioni, anche quando sono conformi alla legge, se si sostituiscono al rispetto di questa, determinandoci al compimento di azioni legali, tolgono a queste ogni valore etico, e si oppongono, in certa guisa, alla moralità]. Giovenale ci presenta un tale esempio [di azioni imprescindibilmente doverose] in una gradazione, che fa profondamente sentire al lettore la forza che trovasi nella pura legge del dovere in quanto dovere:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
integer; ambiguae si quando citabere testis
incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
falsus, et admoto dictet periuria tauro,
summum crede nefas, animam praeferre pudori,
et propter vitam vivendi perdere causas.

[*Sat.*, VIII, vv. 79-84].

Se alcunchè dell'attrattiva di ciò che è meritorio possiamo recare nella nostra azione, allora il movente è già mescolato con un po' di egoismo e perciò importa qualche cooperazione da parte della sensibilità. Ma solo alla santità del dovere tutto posporre, e acquistar coscienza che ciò è possibile, perchè la nostra propria ragione lo riconosce come suo comandamento e ordina che così si debba operare, questo significa elevarsi quasi affatto sul mondo dei sensi, ed è inseparabile nella coscienza stessa della legge, pure come movente di un *potere* che signoreggia la sensibilità, sebbene non sempre importi [questo] effetto; il quale, tuttavia, col frequente impiego del detto movente e coi tentativi, dapprima più piccoli, di usarlo, fa sperare nella sua attuazione, per produrre, a grado a grado, il più grande interesse, ma specificamente morale.

Il metodo, adunque, segue quest'ordine. Anzitutto solo a questo si deve mirare, che il giudizio secondo leggi morali, accompagnando tutte le nostre libere azioni, come pure quelle che si osservano negli altri, diventi un esercizio naturale e quasi un'abitudine, e si acuisca, via via che si domanda, in un primo tempo, se l'azione si conforma oggettivamente alle leggi morali ed a quale [legge]; a tale riguardo, infatti, l'attenzione distingue quella legge che ci mette solo a disposizione un *principio* [cioè un precetto immediatamente praticabile, quale sarebbe, poniamo, quello di beneficare il prossimo col denaro o col nostro lavoro], *che serve a soddisfare l'obbligazione* [generica, per es., della beneficenza], dalla *legge* che è *obbligatoria di fatto* (*leges obligandi a legibus obligantibus*), (come, per esempio, la legge di ciò che [richiede da me] il bisogno degli uomini, in contrapposto a ciò che richiede da me il loro diritto: il secondo caso prescrive *doveri essenziali* [o di giustizia], il primo, invece, soltanto *doveri accidentali*), e così s'insegna a distinguere vari doveri che si trovano in una medesima

azione. Il secondo punto a cui dev'essere indirizzata l'attenzione è la ricerca [per sapere] se l'azione sia accaduta anche soggettivamente per la legge etica, e perciò abbia non solo la perfezione morale, come azione, ma anche valore morale, come intenzione, secondo la propria massima. Ora non c'è dubbio che tale esercizio e la coscienza della conseguente cultura della nostra ragione, la quale giudica semplicemente intorno al pratico, debbano sviluppare gradatamente un certo interesse per la stessa legge della ragione e quindi per le azioni eticamente buone. Poichè col tempo ci affezioniamo a ciò, la cui trattazione ci fa avvertire l'uso [via via] più esteso dei nostri poteri conoscitivi, il cui progresso è agevolato specialmente da ciò in cui riscontriamo la perfezione morale; perchè la ragione solo in un simile ordine [morale] di cose [in cui vede attuata la propria legge] si può trovare bene [cioè in pieno accordo] colla sua facoltà di determinare *a priori*, secondo principî, quello che deve accadere. S'affeziona bene, col tempo, [anche] il naturalista ad oggetti che dapprima urtano i suoi sensi, quando vi scopre la perfetta finalità della loro organizzazione, e così pasce la propria ragione nell'osservarle, ed il Leibniz rimise, con riguardo, sulla propria foglia un insetto che egli aveva esaminato accuratamente col microscopio, perchè aveva riconosciuto di essere stato istruito dalla vista di esso e di averne goduto quasi un beneficio.

Ma questo esercizio del criterio [morale], che ci fa consci delle nostre proprie facoltà conoscitive, non implica ancora l'interesse per le azioni e per la loro moralità. [Insomma la formazione del *criterio morale*, di cui quasi unicamente si occupa la presente metodologia, ha più un valore teorico che pratico, e appartiene piuttosto alla *didattica* che all'*ascetica*, che sono le due parti della cultura morale, distinte nella *Dottrina della virtù* (vedi *Cenni*, B, IV)]. Tale esercizio fa solo in modo che

volentieri ci si occupi di tali giudizi [circa la bontà delle azioni] e dà alla virtù, [in quanto sintesi armonica di forma e di materia e perciò in quanto oggetto di contemplazione teorica, cioè di giudizio estetico], o [meglio] al modo di pensare [gli atti umani, che sono la materia], secondo la legge morale [che è la loro forma], una specie di bellezza che si ammira, ma non ancora perciò viene ricercata (*laudatur et alget*); come tutto ciò che, in quanto noi lo consideriamo, produce soggettivamente la coscienza dell'accordo delle nostre facoltà rappresentative sicchè, per esso, noi sentiamo fortificato tutto quanto il nostro potere conoscitivo (intelletto e immaginazione), dà luogo ad un piacere che si può anche comunicare altrui, per quanto l'esistenza dell'oggetto ci lasci indifferenti, giacchè esso è riguardato solo come occasione per diventare consci della nostra intima disposizione a talenti che ci elevano dall'animalità. [Si noti come qui l'Autore accenni alla possibilità di una *cultura estetica*, possibilità negata, invece, nella *Critica del giudizio*, in cui manca, infatti, la metodologia (vedi *Cenni*, A, III)]. Ora comincia il suo còmpito il *secondo esercizio* [che fa appello direttamente all'intenzione, al senso della libertà e del rispetto di se stessi, e quindi ha più stretta relazione colla pratica della virtù]. Vale a dire, [si tratta] di mettere in rilievo, nella viva rappresentazione, ottenuta per mezzo di esempi, dell'intenzione morale, la purezza del volere, anzitutto solo come perfezione negativa di questo, in quanto in un'azione [compiuta] per dovere non hanno influito affatto su di esso, come principî determinanti, i moventi delle inclinazioni; per tal modo, tuttavia l'attenzione del discepolo è tenuta fissa sulla coscienza della propria libertà; e quantunque tale rinunzia susciti un sentimento iniziale di dolore, tuttavia, in quanto sottrae il discepolo alla violenza stessa di veri bisogni, gli preannunzia, nello stesso tempo, la liberazione dalle varie specie di

scontentezza, in cui lo avviluppano tutti questi bisogni e l'anima è fatta capace di accogliere il sentimento della contentezza [che deriva] da altre sorgenti. Pertanto il cuore è liberato e alleviato da un peso che, nell'intimo, in ogni tempo l'opprime, se nelle pure decisioni morali, di cui si offrono esempi, viene rivelata all'uomo una facoltà interiore, che altrimenti egli stesso neppure conosce bene, [cioè] la libertà interiore di sciogliersi dalla violenta molestia delle inclinazioni, cosicchè nessuna, neppure quella che ci sta più a cuore, abbia influenza su una decisione, per la quale, ora, ci dobbiamo servire della nostra ragione. In un caso, in cui io solo so di essere dalla parte del torto, e quantunque la libera confessione di questo e la proposta di rendere soddisfazione trovino così grande ostacolo nella vanità, nell'egoismo e nella stessa avversione, del resto non ingiustificata, verso colui del quale ho violato il diritto, tuttavia io posso vincere tutti questi motivi d'incertezza, [questo, dico], importa bene la coscienza di essere indipendente dalle inclinazioni e dalle condizioni di fortuna e di poter bastare a me stesso, ciò che in ogni luogo mi può giovare anche sotto altro riguardo [per esempio, anche dal punto di vista utilitario]. Ed ora la legge del dovere, in virtù del valore positivo che ci fa sentire l'osservanza di essa, penetra più facilmente, mediante il *rispetto per noi stessi*, nella coscienza della nostra libertà. Su tale rispetto, se è ben fondato, se l'uomo niente più ha in orrore che trovarsi, nel foro interno, ai propri occhi, spregiato e riprovato, si può oramai innestare ogni buona intenzione morale; poichè tale [orrore, appunto], costituisce la migliore, anzi l'unica difesa per impedire la penetrazione nell'anima delle tendenze basse e corruttrici.

Con questo ho inteso soltanto di dare un cenno circa le regole più generali della *dottrina del metodo* di un'educazione e di una pratica morale. E poichè la molte-

plicità dei doveri, per ciascuna loro specie esigerebbe ancora più particolari determinazioni, sicchè ne risulterebbe una trattazione molto estesa, così mi si vorrà scusare, se mi limito a questi cenni fondamentali, in uno scritto come questo, che è solo [come] un proemio [di altre opere più esaurienti].

* * *

PASSO IX. — CONCLUSIONE. — Due cose riempiono l'animo di meraviglia e di venerazione sempre nuove e crescenti, quanto più spesso e più perseverantemente la riflessione se ne occupa: il *cielo stellato sopra di me* e la *legge morale in me.* Non devo punto semplicemente supporle, l'una e l'altra, e cercarle, come se fossero avvolte nelle tenebre o [si trovassero] nel mondo trascendente, fuori del mio campo visivo; io me le trovo davanti e le collego immediatamente colla coscienza del mio esistere. [Dunque le due cose sono date: l'una è di natura empirica; la legge, però, è di natura trascendentale, ma è *data* come *factum* della ragione (vedi: *Dei principî*, § VII, Scolio)]. La prima comincia dal posto che occupo nell'esterno mondo dei sensi, ed estende la concatenazione, di cui sono parte, in un'immensità inattingibile per mezzo dei sensi, con mondi sopra mondi, con sistemi di sistemi, e inoltre in una serie illimitata dei tempi del loro moto periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio essere invisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che è realmente infinito, ma che solo può essere intravveduto dall'intelletto e col quale (quindi, però, anche, nel medesimo tempo, con tutti quei mondi sensibili [che ne dipendono]) mi riconosco in una connessione universale e necessaria e non solo accidentale come là [cioè nella realtà sensibile]. La prima visione di mondi innumere-

voli annienta quasi la mia entità di creatura animale, che nuovamente deve restituire al pianeta (che è un semplice punto del Cosmo), la materia, di cui fu fatta, dopo essere stata provveduta, per poco tempo (non si sa come) di energia vitale. La seconda visione, per contro, innalza infinitamente il mio valore, come di una intelligenza, mediante la mia personalità, in cui la legge morale mi rivela una vita indipendente dall'animalità e anzi da tutto il mondo sensibile, per quanto, almeno, si può dedurre dalla destinazione, determinata dalla legge, della mia esistenza, la quale [destinazione] non è circoscritta alle condizioni limitate di questa vita, ma procede all'indefinito.

Senonchè meraviglia e rispetto possono bensì stimolare all'indagine, ma non compensarne la mancanza. Ora che cosa bisogna fare per disporre tale indagine in modo utile e degno del nobile argomento? Gli esempi possono, a questo riguardo, servire all'incoraggiamento, ma anche all'imitazione. [Per es.: Se di un tale io dico che colla buona volontà, colla tenacia e collo studio indefesso è riuscito a farsi un nome glorioso, io posso, con tale esempio, incoraggiare semplicemente i giovani a diventare anch'essi qualche cosa, ma non propongo veramente loro un modo pratico di condotta da imitare; invece, trattandosi di scienze, i cui metodi possono avere una certa analogia fra loro, se per far progredire una scienza, che è ancora arretrata, espongo il metodo efficace di una scienza già progredita, allora porto un esempio che incoraggia ed invita all'imitazione]. Lo studio dell'universo cominciò dallo spettacolo più maestoso, che i sensi umani soltanto presentano sempre, e che il nostro intelletto soltanto può sempre riuscire a comprendere in [tutta] la sua vasta cerchia, e finì coll'astrologia. La morale cominciò colla più nobile caratteristica dell'umana natura, di cui la formazione e la cultura mirano ad un immenso giovamento, e finì col

fanatismo o colla superstizione. Tale è la sorte di tutti i tentativi ancora rozzi, in cui la cosa più importante dipende dall'uso della ragione, il quale non è punto come l'uso dei piedi, che ciascuno trova da sè, col frequente esercizio, specialmente se essa ricerca proprietà che non hanno una possibile rappresentazione immediata nella comune esperienza. Ma dopo che, per quanto tardi, si diffuse il principio di considerare prima attentamente tutti i passi che la ragione si propone di fare, e di non permetterle di mettersi in via, se non dietro le orme di un metodo diligentemente elaborato prima, allora lo studio dell'universo prese un altro indirizzo, e con questo, nel medesimo tempo, ebbe, senza paragone, una migliore riuscita. La caduta di una pietra, il movimento di un proiettile, scomposti nei loro elementi e nelle forze che vi si palesano, e sottoposti a calcolo matematico, diedero finalmente, circa la struttura del mondo, quella veduta chiara e immutabile per tutto l'avvenire, la quale, progredendo l'osservazione, può sperare soltanto di ampliarsi sempre, ma non mai può temere di dover tornare indietro.

Ora tale esempio ci può consigliare di prendere questa [medesima] via, per indagare le disposizioni morali della nostra natura, e farci sperare un simile buon esito. Noi abbiamo, però, a disposizione esempi della ragione che pronuncia giudizi morali. Ora lo scomporre questi nei loro concetti elementari, e in mancanza della matematica, un metodo simile a quello della chimica, [cioè] della separazione [analitica] dell'empirico dal razionale, che si potrebbe trovare in quegli esempi, con tentativi ripetuti di penetrare nel comune intelletto umano, ci possono dare la conoscenza certa dell'uno e dell'altro elemento puri, e di quello che ciascuno, da solo, può produrre; e così si può prevenire in parte l'errore di un giudizio rozzo ancora e non educato, e in parte (ciò che è più indispensabile) le fantasticherie geniali, per mezzo

delle quali, come accade, per solito, agli iniziati della pietra filosofale, si promettono, senza alcuna metodica indagine e conoscenza della natura, tesori fantastici e si dilapidano quelli veri. In una parola: la scienza (ricercata criticamente e condotta con metodo) è la porta stretta, che guida alla ***dottrina della saggezza***, se per questa non si intende solo ciò che si deve fare, ma ciò che ai maestri deve servire di norma, per avviarsi bene e con piena coscienza sulla via della saggezza, che ciascuno deve percorrere, e per garantire gli altri dagli errori; una scienza, a guardia della quale, in ogni tempo, deve restare la filosofia, alla cui indagine sottile il pubblico non deve prendere parte alcuna; esso, però, deve prendere parte agli insegnamenti che, dopo una simile indagine, finalmente gli possono riuscire affatto chiari.

INDICE ANALITICO

INTRODUZIONE DEL TRADUTTORE
CENNI DI FILOSOFIA KANTIANA

CRITICA DELLA RAGION PRATICA

PARTE I

Dottrina degli elementi della ragion pura pratica.

LIBRO I

Analitica della ragion pura pratica.

CAPITOLO I

Dei principî della ragion pura pratica.

CAPITOLO III

DEI MOVENTI DELLA RAGION PURA PRATICA.

PARTE II

Dottrina del metodo della ragion pura pratica.